هو المستعان

هذا كتاب ارشاد الطالبين للفاضل المقداد الذي علقه على كتاب نهج المسترشدين تصنيف العلامة ابي منصور الحسن بن مطهر طهر الله رمسه

باهتمام جناب المستطاب قدوة الاماجد ميرزا محمد ملك الكتاب بنور طبع در

مطبعه

فتحي

بمبئي بندر

اللهم وفقه

بسم الله الرحمن الرحيم

ان اولى ما صرفت فيه قوة فحول الافكار لافتضاض مخدرات ابكار الاذكار مستمدة في الفاظها ومبانيها فصيح الاذكار حمد موجود تفرد بوجوب الوجود وصفات الكمال ونعوت الجلال لذاته و شكر منعم افاض سجال جود الموجود على قوابل ماهيات آثاره ومصنوعاته ليظهر سر كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق على هياكل تعبداته وجعل مظهر ذلك السر نوع الانسان وخصه بآلاء والطاف معدة لحصول مرامه في مقاصده ومراديه فالسعيد من وافق اوامره والشقي من خالف منهياته اختار من بين ابنيائه واوليائه وشرفهم تشريفا وكرمهم تكريما وجعلهم سفراء بينه وبين عباده ليظهروا لهم من فضله جسيما وخص من بينهم حبيب وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وشرفه بلولاك لما خلقت الافلاك السبع وجعله مرشد المقربين حضرته من الاملاك فسبحنا وسبحت الملائكة بتسبيحنا وقدسنا وقدست الملائكة بتقديسنا وذلك نبينا محمد صلى الله عليه وآله اولي الكرامات الباهرات والمقامات العلويات صلوة تملأ اقطار الارضين والسموات اما بعد فحري بمن اكرمه الله من عبده واولاه من مزيد فضله وجليل رفده ان يتحلى بذلك ويظهره بحسب طاقته وجوده بدليل ان الله تعالى يحب ان يرى آثار نعمه على عبده وكان الكتاب الموسوم منهج المسترشدين في اصول الدين من تصانيف شيخنا وامامنا الاعظم علامة العلماء في العالم وارث الانبياء وخليفة الاوصياء بل آية الله في العالم جمال الملة والدين

بسم الله الرحمن الرحيم

[يقول العبد ...] منصور الحسن بن مطهر طهّر الله رمسه وقدّس وكرّم وشرّف نفسه وبجّل وعظّم قد احتوى من المباحث الكلامية على اشرفها وابهاها وجمع من الفوائد الحكمية احسنها واسناها حتى شغف بالاشتغال به معظم الطلاب وعوّل على تقرير مباحثه جماعة الاصحاب وكنتُ ممن جدّ في تحرير مباحثه بالتحصيل وان لم احصل منها الا على القليل حتى جمعت من مباحث المشايخ اعزّهم الله وايدهم ما يتعلق به سنذة بحيث صار بها بين الطلبة مما يعدّ على نعمة فهيّأني ذلك على جمعها في كتاب ويصيّرها في مركز ونصاب ليحصل تاليف مطرفها واجتماع مستفرقها فيعود شرحًا يعوّل في تقرير مباحثه عليه ويشرع في تحرير تقريراته اليه وارهف عزمي على اتمام هذا البيان التماس ذلك بعض اعزّة الاصحاب واجلّة الاخوان وفقنا الله واياه للعلم والعمل وجنّبنا واياه من الخطايا والزلل وها انا اشرع في ذلك مستعينًا بالله ومتوكّلًا عليه ومتقربًا بوضعه اليه بعد استخارتي اياه واتباعي امره فيه ورضاه وسمّيتُه ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين وما توفيقي الا بالله عليه توكّلتُ واليه انيب قال قدّس الله روحه بسم الله الرحمن الرحيم اقول قد جرت عادة المصنفين بالابتداء في كتبهم بذلك اى بذكر البسملة وانما فعلوا ذلك لوجوه الاول قوله عليه السلام كل امر ذى بال لم يبدء فيه بذكر البسملة فهو ابتر الثانى اتباعًا لنسق الكتاب العزيز فانه المعنون في اوله و سائر السور بذكر البسملة حينئذٍ الثالث قول الصادق عليه السلام لا تترك البسملة ولو كتبت شعرًا تيمنًا وتبركًا بذكره تعالى الرابع ان الشيئ له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في اللسان ووجود في البيان ووجود الله تعالى اشرف الموجودات في الاقسام كلها والاشرف مقدم على غيره [في] سائر اقسام التقديم اذا تقرر هذا فنقول الجار والمجرور ههنا متعلق [بمحذوف] تقديره باسم الله اقرأ او اكتب كقولهم للعرس باليمن والبركة اى اعرست

الى الغرض وقدر المحذوف متاخرا للتخصيص اسم الله بالتقديم ولان من عاداتهم الابتداء بالاهم
وقال الكوفيون انه مقدم لكونه عاملا ويدل على تاخره قوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها
والاسم قيل هو مشتق من السمة وهى العلامة لدلالته على المسمى لكن يبطل ذلك تصغيره
على سمى واسم وجمعه على اسماء وكان القياس على ذلك وسيم واوسام وقد تقرر فى
التصريف كون التصغير والجمع يردان الاسماء الى اصولها والحق اشتقاقه من العلو وهو
العلو لعلو المسمى به وظهوره ويدل عليه تصغيره وجمعه المذكوران وهل هو نفس
او غيره الحق الثانى لكونه دالا والدليل مغاير المدلول وتحقيقه فى الاصول وعند النحاة
الاسم هو ما دل على معنى فى نفسه مجرد عن زمن الثلاثة والتحقيق هنا ان نقول اسم الله تعالى
قد يكون دالا عليه لا باعتبار امر آخر وذلك لفظ الله لا غير وقد يكون باعتبار امر اخر اما
اضافة ذهنية كالقادر والعالم وامثالهما او سلب كالواحد والفرد والقديم والازلى و
الابدى او اضافة وسلب كالحى والواسع والعزيز والرحيم فجملة اسماء الله تعالى يرجع فى
التحقيق الى ذلك الله قيل اصله لاه على وزن فعل والحق به الالف ولام التفخيم والتعظيم
فقط لا التعريف اذ اسمائه معارف وقال سيبويه اصله اله على وزن فعال فحذفت
الهمزة من اوله وعوض عنها حرف التعريف ولذلك قيل فى النداء يا الله بقطع الهمزة
كما يقال يا اله ولو كانت غير عوض لم تثبت فى الوصل كما لم تثبت فى غير هذا الاسم وهل هو
مشتق او جامد قال الخليل بالثانى اذ لا يجب فى كل اسم ان يكون مشتقا والا لزم التسلسل
وقال قوم بالاول فقال بعضهم من الالوهية اى العبادة والتاله التعبد فعلى هذا
هو الذى يحق له العبادة لقدرته على اصول النعم فهو اسم مختص به تعالى ازلا وابدا وقيل
هو مشتق من الوله وهو التحير لتحير العقول فى كنه عظمته وقيل من قولهم الهت الى
فلان اى فزعت اليه لان الخلق يفزعون اليه بحوائجهم وقيل المألوه اله كما يقال للمؤتم
به امام وقيل من لاه اى احتجب لاحتجابه عن تخيل الاوهام له وقيل من لاه اى ظهر
لظهوره باياته ودلائله والتحقيق هو اسم غير صفة يدل على الذات الموصوفة بجميع
الكمالات التى هى مبدأ لجميع الموجودات الرحمن الرحيم فعلان وفعيل كغضبان وعليم

الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلال المرشد الى سبيل الصواب في المعاش والمعاد والصلوة والسلام على سيدنا محمد النبي المعصوم من الخطأ في المقال والفعال وعلى آله الائمة خير آل اما بعد فهذا كتاب نهج المسترشدين في اصول الدين

مشتقات من الرحمة وهي افاضة الخير على المحتاج وارادته له عناية به وهي قد تكون عامة للمستحق وغيره وقد تكون خاصة بالمستحقين دون غيرهم ورحمة الله تعالى عامة لانه اراد الخير لكل موجود وفعله به في احوال الدنيا والاخرة وفي الرحمن من المبالغة ما ليست في الرحيم ولذلك قيل الرحمن اسم خاص لجميع الخلق والرحيم خاصة بالمؤمنين وروي عن الصادق عليه السلام انه قال الرحمن اسم خاص بصفة عامة والرحيم اسم عام بصفة خاصة وبيان ذلك ان الرحمن لا يسمى به غير الله والرحيم قد يطلق على غير الله تعالى فهو من هذا الوجه مساو لاسم الله الذي هو علم على ذاته تختص به وان كان مشتقا من الرحمة لجواز اختصاص الرحمن بنوع من الرحمة لا يتصور حصولها لغير الله سبحانه ولذلك جمع الله سبحانه بينه وبين اسمه الخاص فلقوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن واما كونه بصفة عامة فلما عرفت انه رحمن لجميع خلقه واما عموم اسم الرحيم فلقولهم اب رحيم وقلب رحيم واما خصوص صفته فلقوله تعالى وكان بالمؤمنين رحيما قال الحمد الخ اقول الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل فالوصف شامل للحمد وغيره وتقييده بالجميل خرج غير الحمد من الذم والهجاء قولنا على جهة التعظيم والتبجيل خرج به الاستهزاء والمراد بالجميل هو ان يكون اختياريا اي صادرا عن الفاعل بقدرته واختياره لا ان يكون طبيعيا وبذلك يقع الفرق بينه وبين المدح اذ المدح يقال للاختياري وغيره كما يمدح الرجل على حسنه وجودة نسبه لا كما قال الزمخشري انهما اخوان وذلك لان جعلهما اخوان يفيد تاكيدا وعلى ما قلناه يكون تاسيسا وهو اولى من التاكيد كما قرر في الاصول واللام لا يجوز ان تكون عهدية لعدم تقدم معهود ذكري كقوله تعالى وارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ولا تحسبن فرض معهود ذهني لانه يكون منافيا للبلاغة وعموم اثبات الحمد لله ولا يجوز ان يكون استغراقية كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا لان الحمد طبيعة واحدة ليس فيه تعدد فبقي ان تكون لام الحقيقة كقولك الرجل خير من المرأة واني اخاف ان ياكله الذئب ومعناه حقيقة الحمد وطبيعة ثابتة لله تعالى دائما مستقرا ولذلك اتى بالجملة الاسمية الدالة

على ذلك دون الفعلية الدالة على التجدد والتصرم كقولك حمدت لله او احمد لله اذا عرفت

هذا فللحمد خاصيتان الاول كونه باللسان خاصة قال الله تعالى فقالوا الحمد لله والقول

لسانى الثانى انه لا يشترط فيه سبق نعمة لوروده مع النعمة تارة كقوله الحمد لله الذى

وهب لى على الكبر اسمعيل واسحق ومع عدم ذكرها اخرى كقوله تعالى وقل الحمد لله

الذى لم يتخذ صاحبة ولا ولدا الاية وبخلاف هاتين الصفتين الخاصيتين للشكر

فانه باللسان والقلب والجوارح كقوله تعالى اعملوا ال داود شكرا ويستدعى سبق

النعمة كقوله تعو ان ربك لذو فضل على الناس ولكن اكثرهم لا يشكرون فبينهما العموم

من وجه كالحيوان والابيض لله مر معناه واللام فيه للملك والاستحقاق كالمال لزيد

ويكون مرققا الكسر ما قبله ويفخم اذا فتح ما قبله او ضم وقيل تفخم فرقا بينه وبين اللات

اذ بعضهم يقف عليها بالهاء المنقذ اى المخلص والتيه والحيرة قيل الجهل البسيط اى عدم

العلم والضلال هو الجهل المركب وهو عدم العلم مع ادعاء العلم وقيل الحيرة هى

تردد بين النقيضين والضلال هو الاعتقاد الباطل الحاصل عن شبهة والتحقيق هنا

ان نقول اذا كان لنا مطلوب من المطالب فانه يحصل لنا البتة اذا قام الدليل عليه

وان لم يحصل فاما من تعارض الادلة فيحصل الحيرة او من قيام شبهة على نقيضه

فيحصل الضلال والله تعو هو المنجى من كليهما فحمده على ذلك ان قلت نعم الله

اعم من ذلك وكان ذكر الاعم اولى قلت لا شك ان نعم الله غير متناهية لكنها

تتفاوت فى الكمال والمقدار واعظمها هو الهداية الى العقائد الحقية اليقينية فى

المعالم الدينية اذ باعتبارها يحصل الخلاص من العذاب السرمدية والحصول على

النعيم المؤبد واذا حصلت هذه الهداية انتفت الحيرة والضلال فيكون انتفائهما

والانقاذ من اعظم النعم فلذلك خصه بالذكر ابتداء ثم اردفه بذكر كليات نعمه

اجمالا وهو انه ارشد الى سبيل الصواب فى المعاش وهى الدار الدنيا والمال وهى الدار

الاخرة والمرشد هو الذى يحصل منه الرشاد وهو وجدان ما يحصل الى المطلوب

والسبيل هو الطريق والصواب هو المطابق لما فى نفس الامر وتلك الطرق اما

علمية محضة كالاعتقادات الحقة من التوحيد والعدل والنبوة والامامة واما علمية عملية كالعلم بالعبادات الخمس والعلم بكيفية المعاملات والاحكام وغير ذلك مما يتم به انتظام احوال النوع الانسانى فى الدنيا والاخرة كالشرعيات فالعلم الاول يعلم بعلم الكلام الذى نحن بصدد تقرير مباحثه والعلم الثانى يحصل بعلم الفقه ولما كان هذا الارشاد المذكور يحصل بواسطة النبى صلى الله عليه وآله كان له علينا نعمة تستدعى الشكر عليها نعقب الحمد بذكر الصلوة عليه والصلوة هنا من الله تع بمعنى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن الآدميين الدعاء واللام فيه للاستغراق الجنس اذ لها افراد متعددة كما ترى ويسمى محمدا لكثرة خصاله المحمودة وتحليته بالكمالات العلمية والعملية والمعصوم المتصف بالعصمة وهى لغة المنع واصطلاحا هى عبارة عن لطف يفعله الله بالمكلف بحيث يمتنع منه بسببه وقوع المعصية وارتفاع الطاعة مع قدرته عليهما او الخطاء ضد الصواب وقد عرفته واعلم انه معصوم فى اربعة اشياء الاول فى مقاله لا يقول باطلا الثانى فى افعاله لا يفعل باطلا الثالث فى تروكه لا يترك حقا الرابع فى تقريراته لا يقرر بحضرته باطلا وهو ساكت عنه اذ لا يجوز له التقية والثلاثة الاول يشاركه الامام فيها واما الرابع فلا اذ لا يجوز على الامام كما سيجيئ بيانه انشاء الله تع وآل الرجل اقرباؤه والمراد باله هو على وفاطمة والحسنان صلوات الله عليهم وهم الذين اذهب الله عنهم الرجس كما جاء به النص ويمكن ان يدخل فيه باقى الائمة التسعة المشهورة والمشهورين لمشاركتهم لهم فى العصمة صلوات الله عليهم اجمعين والالف من آل منقلبة عن همزة هى بدل من هاء اهل فلا يستعمل هذا اللفظ الا فى الاشراف فيقول آل الله وآل محمد كقول عبد المطلب رحمه الله نحن آل الله فى الكعبة لم يزل ذلك على عهد ابراهيم ولا يقال آل الاسكاف وآل الزبال والاهل يعم الكل واما قوله تع ادخلوا آل فرعون فلانه كان شريفا فى قومه معظما فيهم اما بعد كتاب نهج المسترشدين كلمة تسمى فصل الخطاب معناها بعد حمد الله والصلوة على نبيه وآله واول من تكلم بها داود عليه السلام واليه الاشارة بقوله تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب وقيل علىّ ع وقيل قس بن

ساعدة الايادی حکیم العرب والکتاب یحتمل معنیین احدهما المکتوب وهو المشهور من معانی
الالفاظ وهو مصدر سمّی المفعول به کقولك رجل رضا ای مرضی وهذا خلق الله ای
مخلوق الله فیکون معناه علی هذا هذا المکتوب فی کذا والثانی انه من الکتب بمعنی الشیٔ
الذی یفعل به الجمع کالنظام لما ینضم به فیکون معناه علی هذا الشیٔ الذی یجمع به کذا
والمنهج الطریق الواضح والمسترشد بن طالب الرشاد واداء السین سین الطلب والرشاد
قد عرفت معناه والاصول جمع الاصل وهو لغة ما یبتنی علیه غیره وعرفا هو الدلیل
لابتناء المدلول علیه والدین الطریقة والشریعة وسمّی هذا العلم باصول الدین
لان العلوم الدینیة من الفقه والحدیث والتفسیر موقوفة علی صدق الرسول
المبین فی هذا العالم فیکون هذا العالم اصلا لتلك العلوم وسمّی ایضا بعلم الکلام
لوجوه الاول ان المتقدمین کانوا یعنونون فصول مباحثهم بالکلام ویقولون
کلام فی القدرة کلام فی التوحید کلام فی العدل الی غیر ذلك فلما کثر لفظ الکلام
فی بحثهم سمّی بعلم الکلام الثانی قیل اول مسئلة یبحث عنها فی هذا العلم آراء الجانبین
فی الاسلام هو مسئلة کقوله تعالی متکلما او معنی الکلام و قدمه او حدوثه الی
غیر ذلك وبعد ذلك انضم الیه باقی مباحث الصفات والافعال فحیث کان
فی اول مباحثه مسئلة الکلام سمّی به الثالث ان الماهر فیه المتخصص لنفسه
فیصیر له قوة التکلم مع الغیر والمجادلة فی العلوم العقلیة وغیرها وبالجملة هو
علم یبحث فیه عن ذات الله تعالی وصفاته واحوال الممکنات من حیث المبدء
والمعاد ثم اعلم انه انما یفضل علم علی علم آخر بامور اشرف معلومیته فان علم
الدباغة لیس له نسبة فی الشرف الی علم الجوهر وذلك ضروری بکون احد
العلمین اوثق برهانا بان یکون یقینیا فانه اشرف من غیره الذی یکون ادلته غیر
یقینیة الرابع کون العلم محتاجا الیه فی کل العلوم الدینیة تستحق الفضل علی غیره
الخامس کون العلم غیر قابل للنسخ والتغییر یستحق الاشرفیة علی القابل لذلك
السادس کون العلم باقیا ببقاء النفس ویبقی اثره الی بعد الممات والمفارقة یستحق

الاعظمیة

لخصت فيه مباحث قواعد الكلامية ورؤس مطالب الاصولية نفع الله تعالى به طلاب اليقين انه خير موفق ومعين
اجابة لسؤال الولد العزيز محمد ايده الله تعالى بعنايته ووفقه للخيرات وملازمة طاعته وامده بالعنايات الربانية

الاعظمية على غيره ولا شك ان علم الكلام له هذه الوجوه المفيدة للشرف والفضل فيكون
اشرف العلوم وذلك هو المطلوب **قال** لخصت الخ **اقول** التلخيص هو التبيين وقيل هو
حذف الزوايد والمبادى هى الامور التى تبنى عليها مسائل العلم والمسائل هى المطالب المثبتة فى العلم
ويجهل انتساب محمولاتها الى موضوعاتها والقواعد جمع قاعدة وهى مرادفة للاصل والقانون
وهو الامر الكلى المنطبق على جزئيات كثيرة بحيث تعرف احكام تلك الجزئيات من ذلك الكلى
والكلامية منسوبة الى علم الكلام وقد عرفته الخ والاصولية منسوبة الى علم الاصول وقد عرفتها
ايضا نفع اى ينفع اذ الفعل الماضى اذا وقع فى معرض الدعاء افاد الاستقبال وكذلك البواقى واليقين
هو اعتقاد الشيئ بانه كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا اعتقادا مطابقا لما فى نفس الامر
غير ممكن الزوال واعتقاد الشيئ جنس وبالقيد الاول يخرج الظن والثانى الجهل المركب وبالثالث
اعتقاد المقلد المحق واما المقلد المبطل فداخل فى الجهل المركب والتوفيق هو حصول الشرايط
وارتفاع الموانع وقيل جعل الاسباب متوافقة للتسبيب وعرفه الغزالى متوافقة فى افعال
العبد لقضاء الله وقدره المعين حصلت منه الاعانة وهى الاستعداد على الفعل والسؤال
طلب الادنى من الاعلى والعناية هى وجود الشيئ على اتم ما ينبغى ان يكون **قال** ورتبته
اقول الترتيب لغة جعل كل الشيئ فى مرتبته واصطلاحا جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها
اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض التقديم والتاخير اذا عرفت هذا فنقول
انما قدم البحث هنا فى تقسيم المعلوم على باقى الاقسام لكونه اعم موضوعا فان المعلوم وهو
الصورة الحاصلة فى الذهن اعم مفهوما من باقى الاقسام الاتية وحينئذ نقول المعلوم الذى
هو صورة ذهنية اما ان يكون له تحقق فى الخارج عن الذهن او لا يكون فان كان الاول
فهو الموجود والثابت العين اى الثابت الحقيقة وان كان الثانى فهو المعدوم والمنفى العين و
ليس هنا قسم اخر ليس واحدا من هذا القسمين لان ذلك حصر ضرورى عقلى لا يحتمل الزيادة والنقصان
فان انحصار الشيئ بين ان يكون ولا يكون من اول الاوائل لا ينكره عاقل **قال** ولا واسطة
بينهما على المذهب الحق لقضاء الضرورة بهذا الحصر **اقول** اشارة الى خلاف مشايخ المعتزلة
عن ابى الحسين البصرى فانهم اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال وعرفوها

واسعده بايجاد الرغبة ورتبته على فصول الاصول وتقسيم المعلوم المطلوب كان موجودا وهو الثابت العين او معدوما وهو المنفى العين ولا واسطة بينهما

الكلام فى ترتيب الكتاب

الكلام فى مسائل الواسطة بين الوجود والعدم

بل انها صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بغيرهما من المتقابلات ومعرفة هذا المذهب يتوقف على تقرير مقدمة وهي ان المفهوم ينقسم الى قسمين قسم يعقل لا بالقياس الى غيره كالجوهر مثلاً فان معناه الموجود القائم بنفسه وقسم لا يعقل الا مقيساً الى الغير كشريك البارى فانا اذا قلنا البارى ليس له شريك كان معناه انه ليس هناك موجود نسبته الى البارى كنسبة زيد الى عمرو بالمثلية فلا يعلم الا مقيساً الى الغير اذا تقررت المقدمة فنقول المفهوم اما ان يكون معقولاً بالقياس الى نفسه او لا فان كان الاول فهو الثابت وان كان الثاني فهو المنفى والاول اما ان يرد عليه صفة الوجود او صفة العدم او لا يرد عليه شيئ منهما فان كان الاول فهو الموجود وان كان الثاني فهو المعدوم وان كان الثالث فهو الواسطة والحال واستدلوا على تحقق مثل هذا المعنى بوجهين **الاول** ان الوجود زايد على الماهية فاما ان يكون موجوداً او معدوماً او لا موجوداً ولا معدوماً والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث فثبت الواسطة وهو المطلوب اما بطلان قسم الاول فلانه لو كان موجوداً لكان له وجود وننقل الكلام الى وجوده ونقول فيه كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل وهو محال واما القسم الثاني فيلزم منه اتصاف الشيئ بنقيضه محال ايضاً واذا بطل هذان القسمان تعين الثالث **الثاني** ان السواد والبياض امران ثابتان يشتركان في اللونية والمشترك بين الثابت ثابت واللونية ثابتة ثم ان السواد ممتاز عن البياض بامر يجب ان يكون مغايراً لما به الاشتراك والا لما تحققت الاثنينية وبذلك المميز تعين كل واحد منهما وحينئذ نقول ذلك المشترك اعني اللونية اما ان يكون موجوداً او معدوماً او ليس واحداً منهما والاولان باطلان والا لزم قيام العرض بالعرض او يكون المعدوم خيراً من الوجود اما الاول فلان اللونية قائمة بالسواد والبياض وهو عرض وهما عرضان فيلزم ما قلناه واما الثاني فلان المشترك جنس والجنس جزء فلو كان معدوماً لكان جزء السواد والبياض معدوماً فيكونان معدومين هذا خلف واذا بطل هذان القسمان تعين الثالث وهو المطلوب والجواب اما من حيث الاجمال فهو ان هذا ايراد على الضرورى فلا يكون مسموعاً اذ الضرورى غير قابل للتشكيك واما من حيث التفصيل فنقول اما الوجه الاول فنجيب عنه بوجهين **الاول** ان الوجود غير

قابل

والوجود اما ان يكون ذهنيًا لا غير كالاشياء المتصورة فى الذهن المنفية فى الخارج كما نتصور جبلًا من الياقوت وبحرًا من الزيبق الخ ص

قابل لهذه القسمة المفروضة فان انقسام الشيء الى نفسه والى غيره محال فانه لا يقال السواد اما سواد او بياض فكذا هنا لا يقول الوجود اما موجود او معدوم واذا بطل التقسيم المذكور بطل ما ذكرتموه **الثانى** انا نختار ان الوجود موجود قلتم فيكون له وجود قلنا لا نسلم بل وجود الوجود عينه فلا يلزم حينئذ تسلسل ومثاله فى الحس ان يقال الضوء اما مظلم او مضيئ فان كان مظلمًا لزم اتصاف الشيء بنقيضه وان كان مضيئًا لزم ان يكون الضوء ضوء اخر فيقال فى الجواب ان الضوء مضيئ بذاته لا باعتبار ضوء اخر واما الوجه الثانى فيجاب عنه بوجهين **الاول** انا نختار ان اللونية موجودة فى الذهن فانها كلية والكلى ثابت ذهنًا كما سيجيئ **الثانى** سلمنا انها موجودة فى الخارج ولا يلزم محال اذ العرض يقوم بالعرض كالبطؤ والسرعة القائمان بالحركة وسياتى تحقيقه **قال** والوجود الخ **اقول** لما فرغ من قسمة المعلوم شرع فى قسمة اخرى اخص من الاولى بحسب المفهوم وان كانت مساوية لها فى العموم وذلك لان قوله والموجود اما ان نعنى به الخارجى فلا يصح انقسامه الى الذهن والخارجى والا لزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره او نعنى به المطلوب فيكون مساويًا للمعلوم فى الصدق وهو المطلوب لكن يرد على المصنف انه جعله قسيمًا للمعدوم مع ان المعدوم قسم منه فيلزم ان يكون قسم الشيء قسيمًا له وهو باطل وانما قلنا جعله قسيمًا للمعدوم لانه قسم المعدوم بعد ذلك كما يجيئ اذا عرفت هذا فاعلم ان الموجود بالنسبة الى الذهن والخارج على ثلاثة اقسام **الاول** ان يكون موجودًا فيهما كالامور الخارجية اذا تصورناها فى الذهن كما اذا تصورنا السماء والافلاك **الثانى** ان يكون موجودًا فى الخارج لا غير كالاشياء الخارجية اذا لم نتصورها **الثالث** ان يكون ذهنيًا لا غير كالاشياء المتصورة فى الذهن المنفية فى الخارج كما اذا تصورنا جبلًا من ياقوت او بحرًا من زيبق فان ذلك موجود فى الذهن واما فى الخارج فليس له تحقق وكذا نقول فى المعدوم اما معدوم فيهما كشريك البارى اذا لم نتصوره او معدوم فى الذهن كالاشياء الخارجية اذا لم نتصورها او معدوم فى الخارج كالصورة الذهنية غير الموجودة فى الخارج اعلم انه انكر القوم الوجود الذهنى وهو خطاء فانا نحكم على موضوعات معدومة فى الخارج باحكام ايجابية وثبوت الصفة يستدعى ثبوت الموصوف

الكلام فى قسمة الموجود

واذ ليس موجودا في الخارج فيكون موجودا في الذهن وهو المطلوب احتج المنكرون بانا نتصور
الحرارة والبرودة فلو كانتا موجودتين في الذهن لكان حارا باردا وهو باطل لكونه مجردا
غير قابل لشيء منهما وللزم اجتماع الضدين اذ المفروض حصولهما معا في الذهن وهو
باطل ايضا وبيان الملازمة ظاهر على ذلك التقدير واجاب المحققون بان الحاصل
في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والبرودة بل صورتهما ومثالهما وهما مغايران والمقتضي
للسخونة هو الحرارة الخارجية لا صورها ومثالها والتضاد انما هو بين الماهيات
لا بين صورها فلا يلزم حينئذ اجتماع الضدين ج **قال** واما ان يكون خارجا
الخ **اقول** هذا تقسيم الموجود الخارجي الى الواجب والممكن وتقريره ان الواجب الخارجي
اما ان يكون وجوده من ذاته او لا الاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن وفائدة
قيد لذاته في الواجب ليخرج الواجب لغيره فانه ممكن لذاته كوجوب وجود المعلول
عند وجود علته التامة والمعدوم اي الخارجي اما ان يكون عدمه لذاته او لا فان كان
الاول فهو ممتنع الوجود لذاته كشريك الباري تعالى والثاني هو المعدوم الممكن الوجود كا
لمتجددات من الحوادث اليومية شيئا فشيئا وفائدة قيد لذاته في الاول ليخرج الممتنع لغيره
كعدم المعلول عند عدم علته التامة فانه ممكن لذاته ممتنع لغيره **قال** ولا ثبوت الخ
اقول يشير بذلك الى القسم الثاني من اقسام المعدوم اعني الممكن فانه لا ثبوت له الا
في الذهن لا غير لما عرفت من الحصر الضروري فان الحاصل من ذلك انه لا فرق بين الثبوت
والوجود عند العقلاء فلو كان المعدوم ثابتا في الخارج لكان موجودا فيه هذا خلف
قوله ومن جعلهما اشارة الى مذهب مشايخ المعتزلة المتقدمين كابي علي الجبائي
وابنه واتباعهما فانهم جعلوا الثبوت اعم من الوجود والعدم وهما اخصان تحته
فعندهم ان المعدوم ثابت حالة العدم خارج الذهن واتفقوا على ان الذوات المعدومة
متباينة باشخاصها وان الثابت من كل نوع عدد غير متناه فلان الفاعل ليس له
تاثير في جعلها ذوات ولا في وجوداتها بل في جعلها موجودة وان تلك الذوات في
العدم متساوية في الذاتية لشمول اسم الذات لها وانما يتميز بعضها عن بعض بصفات

الاجناس

في اقسام الممكنات الموجود الممكن اما ان يكون متحيزا وهو الحاصل في مكان يشار اليه اشارة حسية
بانه هنا او هناك لذاته وهو الجوهر وما يتركب منه او حالا فيه وهو العرض متن

الاجناس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد الا ابن عباس منهم فانه قال بانها عرية عن الصفات
ولهم تفريعات في هذا المقام لا يليق ذكرها لطولها وعدم فائدتها خصوصا مع وهنها وهؤلاء
انما ارتكبوا هذه الجهالة لجهلهم بالوجود الذهني ونحن لما حققناه واعترفنا بصحته سقطت
عنا هذه الجهالات وابطال مذهبهم وان كان ظاهرا من الحصر السابق الضروري لكن نشير الى
بعض حججهم ونجيب عنها زيادة في البيان فنقول احتجوا بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت ينتج
بان المعدوم ثابت اما الصغرى فلوجوه الاول انا نعلم طلوع الشمس غدا من مشرقها وهو
المعدوم الان وما هو معلوم متميز عما ليس بمعلوم الثاني انا نميز بين الحركة يمنة ويسرة
وبين الحركة الى السماء ونحكم بقدرتنا على احدى الحركتين وهي الاولى دون الثانية اعني الحركة
الى السماء والحكم على احدهما لكونهما مقدورة دون الاخرى من دون تميزها محال فالمعدوم
متميز حينئذ انا نريد اللذات المعدومة ونترك الالام المعدومة وما هو مراد متميز عما
ليس بمراد فالمعدوم متميز اما الكبرى فلان تميز الشيء عن غيره صفة له وثبوت الصفة فرع
على ثبوت الموصوف واما الجواب انا ننقض دليلكم اجمالا بالممتنعات كشريك الباري فانه
معلوم وكل معلوم متميز فيكون ثابتا وانتم لا تقولون به وكذا المركبات الممكنة المعدومة
خارجا كالبحر من الزيبق والجبل من الياقوت فان دليلكم منطبق عليها مع انكم توافقون على انتفائها
خارجا وتفصيلا بانا نقول اي شيء تعنون بالتميز الذهني والخارجي فان عنيتم الاول فسلم
وان عنيتم الثاني فدليلكم لا يدل على ذلك فان العلم والقدرة والارادة انما يستلزم التميز في
الذهن فقط والتميز الذهني يستلزم الثبوت الذهني لا الخارجي **قال** نور الله مرقده
الفصل الثاني في اقسام الممكنات الخ اقول هذه قسمة اخرى اخص مما تقدم
لان موضوعها وهو الممكن اخص من المعلوم والموجود فلهذا اخرها فقوله الموجود يحترز
به عن المعدوم وقوله الممكن يحترز به عن الواجب فانه لا يصدق عليه الجوهر ولا العرض
والتقسيم هاهنا على راي المتكلمين اذا تقرر هذا فنقول القسمة العقلية هاهنا تقتضي
اقساما ثلاثة لان الممكن اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز
لكن القسم الثالث نفاه اكثر المتكلمين وسياتي بيان حجتهم في نفيه وجوابها فان حصرت

الكلام في اقسام الممكنات

القسمة فی الاثنین وهما المتحیز والحال فی المتحیز اما المتحیز هو الجوهر وما یترکب منه اعنی الخطوط والسطوح والاجسام والمراد بالمتحیز هو الحاصل فی مکان یشار الیه اشارة حسیة بانه هنا او هناک لذاته وانما قیدنا بقولنا لذاته احترازا عن العرض فانه ایضا یقبل الاشارة الحسیة لکن لا لذاته بل بواسطة محله واما الحال فی المتحیز هو العرض وهو الحاصل فی محل بحیث یشار الیه اشارة حسیة لا لذاته اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولی الاشارة الحسیة هی امتداد موهوم اخذ من الشیر منه بالمشار الیه وانما کانت حسیة لقیامها بالوهم الذی هو احد الحواس الباطنة الثانیة انما قیدنا الاشارة بکونها حسیة فی قوله یشار الیه اشارة حسیة لان الاشارة العقلیة یکون ایضا الی العرض لذاته بل لا یختص بالجوهر والعرض فانها صادقة علی المجرد ایضا فان کل معقول یشار الیه بالتعقل اشارة عقلیة الثالثة اعلم ان الحکماء یسلمون انحصار الممکنات فی الجوهر والعرض لکنهم یقولون الجوهر اعم من المتحیز وغیر المتحیز وتقریر القسمة علی رأیهم ان الممکن اما ان یکون موجودا فی الموضوع وهو العرض والمراد بالموضوع هو المحل المقوم لما یحل فیه او یکون موجودا لا فی الموضوع وهو الجوهر ثم الجوهر اما ان یکون حالا او محلا او مرکبا من الحال والمحل او لا حالا ولا محلا ولا مرکبا منهما اما الحال فهو الصورة وهو الجوهر المقوم لما یحل فیه واما المحل فهو المادة وهو الجوهر المقوم بما یحل فیه واما المرکب من الحال والمحل فهو جسم المرکب من المادة والصورة واما الذی لیس بحال ولا محل ولا مرکب منهما فهو الجوهر المجرد وهذا ینقسم قسمین لانه اما ان یکون له تعلق بالاجسام وهو النفس او لا وهو العقل فقد ظهر من هذه القسمة کون الجوهر اعم من المتحیز وغیر المتحیز والمتکلمون حیث نفوا الجوهر المجردة لزم الانحصار فیما ذکروه واستدلوا علی نفی المجردات بانها لو کانت موجودة لکانت مشارکة لله تعالی فی التجرد الذی هو اخص صفاته فیحتاج حینئذ الی ممیز یمیزه عنها وما به المشارکة غیر ما به المایزة فیلزم الترکیب وهو محال اجیب بان الاشتراک فی الامور العارضة لا یوجب الترکیب خصوصا اذا کانت امورا سلبیة والمشترک هنا سلبی وهو انه لیس بمتحیز ولا حال فی المتحیز قال بعض الفضلاء والاولی الاعتماد فی نفی الجواهر المجردة علی النقل اذ العقل لا یجزم بثبوتها ولا انتفائها

اما الجوهر فهو المتحيز الذي لا يقبل القسمة في جهة من الجهات متن

ولا انتفائها وصدق الرسول لا يتوقف على انتفائها لجاز نفيها بقوله **قال** اما الجوهر الخ
اقول الجوهر في اصطلاح المتكلمين يطلق على معنيين احدهما كل متحيز سواء كان
منقسما او غير منقسم والمراد بالحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشار اليه اشارة حسية وثانيهما
المتحيز الذي لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه وهو المراد هنا فقوله المتحيز شامل للجوهر و
الخط والسطح والجسم وقوله لا يقبل القسمة في جهة من الجهات تخرج به الثلاثة الباقية
اما الخط فلقبوله طولا واما السطح فلقبوله القسمة طولا وعرضا واما الجسم فلقبوله القسمة
طولا وعرضا وعمقا **الاول** الطول يطلق على معان ثلاثة **الثاني** البعد المفروض اولا
اعظم الابعاد قدرا **الثالث** البعد الآخذ من الفوق الى الاسفل والعرض يطلق
على معان ثلاثة ايضا **الاول** البعد المفروض ثانيا ويكون قاطعا للاولى **الثاني**
اوسط الابعاد قدرا **الثالث** البعد الآخذ من اليمين الى الشمال والعمق يطلق على معان
ثلاثة ايضا **الاول** البعد المفروض ثالثا ويكون قاطعا للاولين **الثاني** اقل الابعاد
قدرا **الثالث** البعد الآخذ من خلف الى قدام ويسمى سمكا اذا اخذ صاعدا
والمراد بالطول في البحث السابق هو البعد المفروض اولا والعرض هو المفروض ثانيا
والعمق هو المفروض ثالثا دون معانيها الباقية **قال** واذا تألف الخ **اقول** لما
عرف الجوهر شرع في كيفية تركب الاجسام منه كما هو رأي المتكلمين وسيجيء تقريره
واعلم انه اذا تألف جوهران فما زاد في جهة واحدة اي في جهة الطول مثلا فذلك خط
ويكون منقسما في الطول خاصة اذ ليس له عرض ينقسم فيه واذا تألف خطان فما زاد
في جهتين بمعنى ان يكون احدهما في جهة تألف الخط وهو الطول والثاني يكون في
جهة مخالفة لها بان يكون ملاصقا له ولا يكون في جهة تأليفه وهي جهة العرض
فذلك سطح وهو ينقسم في الطول والعرض لحصول جهتين له واذا تألف سطحان
على هذا الوجه يحصل الجسم بان يجعل سطحا مع سطح آخر في جهتين لاحدهما يكون
في جهة العرض والآخر في جهة مخالفة لها بان يكون منطبقا عليه وهي جهة العمق و
ينقسم في ثلاث جهات جهة الطول والعرض والعمق هذا رأي اكثر المحققين من المتكلمين

واذا تألف جوهران فما زاد في جهة واحدة فهو الخط وهو ينقسم طولا فقط واذا تألف خطان فما زاد في جهتين فهو السطح وهو ينقسم في الطول والعرض واذا تألف سطحان فما زاد في جهتين فهو الجسم وهو ينقسم في الطول والعرض والعمق ثلاثة جهات واقل ما يحصل الخط من جوهرين

متن الفصل الثالث في احكام الماهية وفيه مباحث الاول اختلف الناس في ان الوجود هل هو غير الماهية فذهب الاكثرون الى انه صفة زائدة على الماهية وذهب الاخرون الى انه نفس الماهية والحق الاول لانا نعقل الماهية ونشك في انها موجودة او معدومة

يكون اول ما يحصل فيه الجسم ثمانية جواهر اذ من جوهرين يحصل الخط ومن خطين يحصل
السطح ومن سطحين يحصل الجسم وقيل بعضهم اقل ما يحصل الجسم من ستة لانه يحصل من
ثلاثة جواهر على هيئة شكل مثلث منهما سطح ومن ثلاثة اخرى كذلك سطح اخر ومن
السطحين يحصل انطباق احدهما على الاخر يحصل الجسم فقوله على الخلاف اللام فيه للعهد اى
على الخلاف في السطح فان القائل بان السطح من اربعة قايل بان الجسم من ثمانية والقايل بانه
من ثلاثة قائل بانه من ستة وقال الكعبي ان الجسم يحصل من اربعة جواهر ثلثة كشكل المثلث
فيحصل له طول وعرض ثم يوضع رابع فوقها على هيئة شكل صنوبري مخروط فيحصل له
عمق وقال ابو الحسن الاشعري ان كل منقسم جسم ولو كان من جوهرين لانه فسر الجسم بالمؤلف
واقل ما يحصل التاليف بجوهرين والخلاف في هذا المقام لفظي لا يجدي نفعا من المباحث
العقلية واما العرض فاما ان يكون مشروطا بالحيات اى يشترط في محله ان يكون حيا
وهو عشرة القدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة و
الالم والادراك واما ان لا يكون مشروطا بالحيات بل يكون عارضا للحي وغير الحي وقد
ذكر منه اثني عشر غير الفناء منها الحيات فانها لو كانت مشروطة بالحيات فاما ان يكون
مشروطة بحيات اخرى فيلزم التسلسل او بهذه الحيات فيلزم اشتراط الشيء بنفسه و
الباقي من هذا القسم اما ان يكون مدركا بالبصر وهو الاكوان والالوان والاعتماد او بالسمع
وهو الصوت او بالذوق وهو الطعوم او بالشم وهو الروايح او باللمس وهو الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة واثبت ابو هاشم التاليف عرضا قائما بمحلين واثبت ابو على الجبائي
للجواهر ضدا هو الفناء وهو عرض قائم لا في محل واثبت ايضا الموت عرضا وجوديا لانه
هو الضد للحيوة واثبت بعض الاشاعرة البقاء عرضا وجوديا ايضا فتكون الاعراض على
الراى الاول احدى وعشرين وعلى راى ابي هاشم اثنين وعشرين وعلى راى ابي على ثلاثة و
عشرين وعلى الراى الاخير اربعة وعشرين وسياتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى قال الفصل
الخ اقول اعلم ان الكل كلي اذا نسب الى حقايق الافراد التي تحته اما ان يكون نفسها كالانسان
بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر فانه نفس ماهية كل واحد منها وانما يزيد عليه بعوارض متشخصة

من اين والوضع وغيرها اويكون جزئها كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس وغيرهما
فانه جزء من كل واحد منها مشترك بينهما اويكون خارجا عنها كالماشى والضاحك بالنسبة
الى الافراد التى تحتهما فانهما خارجان عن حقايقهما اذا تقرر هذا فنقول الوجود معنى مشترك
بين الماهيات وهو اما فى نفسها اوجزئها او خارج عنها زائد عليها فذهب ابو الحسن الاشعرى
وابو الحسين البصرى وابن نوبخت من اصحابنا الى الاول واجبة كانت او ممكنة وذهب المليون
من المعتزلة والاشاعرة الى الثالث فقالوا انه زايد على جميع الماهيات واجبة كانت او ممكنة
واما الحكماء فقالوا انه زائد فى حق الممكنات ونفس ماهية الواجب واما القسم الثانى فلم
نعلم به قائلاً ويدل على بطلانه وجهان الاول انه لوكان الوجود جزء للماهيات لزم
ان يكون الواجب مركباً واللازم باطل كما سياتى فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة اذ الوجود
صادق على ماهية الواجب قطعا الثانى انه لوكان جزء للماهيات لكان سابقًا
عليها اذ الجزء سابق على الكل فى الوجودين واللازم كالملزوم فى البطلان وهو بيّن واذا
عرفت هذا فاعلم ان المصنف اختار الزيادة كما هو مذهب المعتزله والاشاعرة لكن
فى حق الممكنات لانه يصرح فيما بعد بان وجود الواجب عينه كما هو راى الحكماء واستدل
على ذلك بانه لولم يكن الوجود زايدا على الماهية لزم انتفاء الفائدة الحمل وخلاف
فائدته واللازم بقسميه باطل فالملزوم وهو كونه ليس زائدا مثله فى البطلان اما
بيان الملازمة فلانا نحكم على الماهية بانها موجودة تارة وبانها معدومة اخرى و
نستفيد من الحكم الاول اثبات الوجود للماهية وذلك انما يتم على تقدير الزيادة فانه لوكان
نفسها لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية ماهية اذ الفرض انه نفسها
فلا فرق فى ايرادهما كان فى العبارة لكن قولنا الماهية ماهية غير مفيد لانه حمل الشئ
على نفسه كما تقول الانسان بشر فلولم يكن زائدا لما حصلت الفائدة لكنها تحصل فيكون
زائدا ونستفيد من الحكم الثانى وهو قولنا الماهية معدومة الحكم على الماهية بالعدم
ولكان الوجود نفس الماهية لا ستفدنا التناقض بيان ذلك انه اذا كان الوجود نفسها
يكون قولنا الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليس ماهية لان اثبات العدم

للشئ سلب الوجود عنه فيكون قولنا الماهية معدومة بمنزلة قولنا الماهية ليست موجودة
والوجود هو الماهية فيكون قولنا ليست موجودة بمنزلة قولنا ليست ماهية اذ التقدير
انهما متحدان فسلب احدهما هو سلب الآخر فيكون قولنا الماهية معدومة حينئذ بمنزلة
قولنا الماهية ليست ماهية وهو تناقض فيكون ذلك اعني التناقض هو المستفاد
من هذا التركيب وهو باطل واما بطلان اللازم فقد ظهر من بيان الملازمة وفي هذا الدليل
نظر اذ لا يلزم من انتفاء كونه نفسا ثبوت كونه زائدا لجواز ان يكون جزءا فلا بد من بطلانه
ليتم احتج القائلون بانه نفس الماهية بانه لو لم يكن نفسها للزم اما التسلسل و
اجتماع الوجود والعدم بيان الملازمة انه لو كان على الماهية لكان صفة لها والصفة
قائمة بالموصوف فالوجود حينئذ يكون قائما بالماهية فاما ان يقوم بها وهي موجودة
او هي معدومة ان كان الاول لزم التسلسل لانه اذا حل فيها وهي موجودة ولا جائز
ان تكون موجودة بهذا الوجود والا لزم اشتراط الشيء بنفسه فيتقدم الشيء على
نفسه وهو محال فبقي ان تكون موجودة بوجود اخر وننقل الكلام الى الوجود الثاني
ونقول فيه لما قلنا في الاول وهلم جرا ويلزم التسلسل وان كان الثاني يلزم قيام
الوجود بالمعدوم فيلزم اجتماع الوجود والعدم واللازم بقسميه باطل وهما
لازمان على تقدير كونه زايدا فلا يكون زايدا فيكون نفسها وهو المطلوب ويرد
هنا ما قلناه اولا اذ لا يلزم من نفي كونه زائدا ان يكون نفسا لجواز كونه جزءا فلا بد
من بطلانه والجواب قولكم اما ان يقوم بها وهي موجودة او وهي معدومة قلنا
نمنع الحصر فان هنا قسما ثالثا وهي ان يقوم بها من حيث هي هي لا باعتبار انها موجودة
ولا باعتبار انها معدومة وبيان ذلك انا اذا قلنا الشيء من حيث هو هو كذا اردنا
به ان الشيء موجود لا باعتبار شيء اخر معه من ساير اوصافه يثبت له كذا فالماهية
في قولنا اما ان يقوم بها وهي موجودة او معدومة ماخوذة مع وصف من اوصافها
وهو الوجود والعدم فيكون لها حالة اخرى وهي ان توجد من حيث هي لا باعتبار
وبذلك الاعتبار يقوم بها الوجود اذا عرفت هذا فاعلم ان الوجه الذي احتج به المصنف

البحث الثانی فی انہ مشترک الحق انہ کذلک لانا نقسم الوجود الی الواجب والممکن والمورد التقسیم مشترک بین الاقسام ولان النفی امر واحد وھو نقیض الوجود فیکون الوجود واحداً لانہ لو تعدد لم تنحصر القسمۃ فی قولنا الشیٔ اما موجود او معدوم مرہ

یدل علی الزیادۃ فی الذہن اما فی الخارج فلا وقد صرح المحقق العلامۃ خواجہ نصیر الدین الطوسی بذلک فی التجرید فقال وزیادتہ فی التعقل وبیان ذلک انہ یستحیل تحقق ماہیۃ ما من الماہیات فی الخارج منفردۃ عن الوجود فکیف یتحقق الزیادۃ فی الخارج **قال** البحث الثانی ا **قول** لو قدم ہذا البحث علی الذی سبقہ کما فعلہ المحقق فی التجرید لکان انسب اذ یلزمہ من الاشتراک الزیادۃ بادنی سہولۃ والا لزم اتحاد الماہیات بخصوصیاتہا وھو باطل اذا عرفت ہذا فلنقرر ہنا مقدمتین **المقدمۃ الاولی** اعلم ان الاشتراک علی قسمین لفظی ومعنوی اما اللفظی وھو ان یکون لفظ واحد موضوعاً لمعانی مختلفۃ کلفظۃ العین فانہا موضوعۃ للباصرۃ وعین الشمس وعین الذہب وعین الماء والرکبۃ وعین الشیٔ ای نفسہ ای غیر ذلک من معانیہا وھی معان مختلفۃ واما المعنوی فہو ان یکون معنی واحد مشترکاً بین امور کثیرۃ متخالفۃ کمعنی الحیوان فانہ معنی واحد وھو الجسم الحساس المتحرک بالارادۃ موجود فی الانسان والفرس والبقر والحمار وغیرہا وھی امور مختلفۃ ویصدق علی کل فرد ومنہا انہ جسم حساس متحرک بالارادۃ ومع انضمام مخصص الی ذلک المعنی المشترک یصیر ذلک المجموع قسماً لاقسام المذکورۃ **المقدمۃ الثانیۃ** اعلم ان المشترک بالاشتراک المعنوی علی قسمین احدہما یکون صدقہ علی افرادہ بالسویۃ کالحیوان فی المثال المذکور ومن صدقہ علی انواعہ علی سبیل السویۃ من غیر ان یکون فی بعضہا اشد وفی بعضہا اضعف وفی بعضہا اقدم وفی بعضہا احدث الی غیر ذلک ہذا یسمی متواطیا اخذ من التواطیٔ وھو التوافق لتوافق افرادہ فی کیفیۃ صدقہ علیہا وثانیہما ان یکون فی بعضہا اشد من بعض واقدم من بعض او اولی من بعض کالبیاض بالنسبۃ الی الثلج فانہ اقوی واشد منہ فی العاج وان اشترکا فی بعض البیاض وکالتحیز بالنسبۃ الی الجوہر فانہ اقدم منہ بالنسبۃ الی العرض ویسمی ہذا القسم مشککاً لان الناظر فیہ ان نظر الی جہۃ الاختلاف اوہمت الاشتراک اللفظی وان نظر الی جہۃ الصدق اوہمت التواطی الاشتراک المعنوی فیتشکک فلیسمی مشککا ومن لوازم ہذا القسم ان لا یکون ذاتیاً لما تحتہ کما ھو مقرر فی مظانہ اذا تقررت المقدمتان

ای کلامی فی ان الوجود مشترک

فاعلم انه قد اختلف الناس في الوجود هل هو مقول بالاشتراك اللفظي او المعنوي فذهب
ابو الحسين البصري وابو الحسن الاشعري الى الاول لان وجود كل ماهية هو نفسها وليس
هناك زائد حتى يكون مشتركا وان كان يقع شيء من المشاركة فذلك في اللفظ لا غير وقد عرفت
ضعف حجتهم في ذلك وذهب الحكماء وابو هاشم واصحابه من المعتزلة وجمهور الاشاعرة الى
الثاني ثم هؤلاء اختلفوا فقالت الحكماء هو مقول بالتشكيك على ما تحته من الموجودات وقال
ابو هاشم واتباعه واثير الدين الابهري هو مقول بالتواطؤ واختار المصنف والمحقق الطوسي
مذهب الحكما والدليل عليه وجهان **الاول** ان الوجود قابل للقسمة المعنوية وكل ما
كان كذلك كان مشتركا فالوجود مشترك اما الصغرى فلانا نقسمه الى الواجب والممكن
فنقول وجود واجبي ووجود امكاني والى الذهني والخارجي والى الجوهر والعرض وهذه القسمة
مقبولة عند العقل كانقسام الحيوان الى الانسان والفرس وغيرها واما الكبرى فلان القسمة
عبارة عن ذكر جزئيات الكلي الصادق عليها بفصول او ما يشابهها وتحرير ذلك انا ناخذ
المقسم ونضم اليه مخصصا ما من المخصصات فيصير قسما ثم ناخذ ذلك المقسم بعينه ونضم
اليه مخصصا اخر فيصير قسما اخر وهكذا حتى تنتهي الاقسام فمورد القسمة حينئذ مشترك
كما قلنا في الحيوان بالنسبة الى الانسان وغيره من انواعه ولهذا لا ينقسم الى الانسان والحجر لعدم
كونه مشتركا بينهما ولا شك ان مورد القسمة في المقدمة الاولى هو الوجود فيكون مشتركا
ان قلت لا يجوز ان يكون المقسم هو اللفظ الموجود فيكون الاشتراك حينئذ لفظيا
فلا يتم مطلوبكم قلنا ان ما ذكرناه ضروري فانا نورد القسمة مع قطع النظر عن الوضع
اللفظي **الثاني** ان المنفي امر واحد وكلما كان كذلك كان الوجود واحدا مشتركا
اما **المقدمة الاولى** فلان العدم لا تعدد فيه والا لتمايزت افراده مع انه لا تميز
بين العدمات لان التميز عبارة عن ثبوت صفة لشيء ليست ثابتة لشيء اخر و
ثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف ولا شيء من العدم بثابت كما تقدم فلا
يكون متميزا فلا يكون متعددا فيكون واحدا وهو المطلوب واما **المقدمة الثانية**
فلانه اذا كان العدم واحدا مع انه نقيض الوجود فيجب ان يكون الوجود واحدا ايضا

البحث الثالث الحق ان تصور الوجود والعدم والوجوب والامكان والامتناع ضروري لانه لا شيء اظهر عند العاقل من
كونه موجودًا وانه ليس بمعدوم ومن عرف الواجب بانه ما ليس بممكن ولا ممتنع ومن عرف الممكن بانه ليس بواجب
ولا ممتنع وان الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده البتة لزم الدور وكذا كل ما يقال في هذا الباب من التعريفات ص

لانه لو لم يكن واحدًا لكان متعددًا وحينئذٍ لا تنحصر القسمة في قولنا الشيء اما موجود او معدوم
لطلب العقل قسما اخر وهو كونه موجودا بوجود اخر غير ذلك الوجود لكنا نعلم بالضرورة
ان العقل يجزم بانحصاره في احدهما ولا نطلب قسما اخر يدل على عدمه فيكون الوجود حينئذ
معنى واحدًا وهو صادق على كثيرين فيكون مشتركًا وذلك هو المطلوب ان قلت لا نم ان
النفي امر واحد بل لكل امر نفي يخصه والترديد يقع بينهما هكذا الشيء اما ان يكون موجودا بوجوده
الخاص به او يكون ذلك الوجود منفيًا عنه ذلك هو سلب الخاص به ولا يبطل الحصر حينئذٍ
قلنا سلمنا ان عدم كل ماهية مقابل لوجودها الخاص بها لكن العدم المطلق مقول على
ذلك الخاص وعلى غيره فيكون مشتركًا ولا بد من وجود مشترك يقابله ويصح ان
يحكم به على كل وجود خاص وهو المراد بقولنا الوجود عام مشترك ويكون الترديد
المذكور حينئذ هكذا الشيء اما ان يكون موجودًا بالوجود المطلق او معدوما بالعدم المطلق الى اخره
البحث تحقيق قد عرفت ان الوجود طبيعة معقولة واحدة ليس فيه تكثر لكن اذا اعتبر عروضه للماهيات
حصل له التكثر لاستحالة حلول العرض الواحد في المحال المتعددة وح يكون ذلك الامر
الكلي متحققا في كل واحد من هذه الوجودات العارضة للماهيات وصادقا عليها اي
على هذه الوجودات صدق الكلي على جزئياته واما صدقه على تلك الماهيات المعروضة
لهذه الوجودات كصدق العارض على معروضاته ويكون مقوليته قوله على تلك الوجودات
العارضة بالتشكيك لاختلاف صدقه عليها فان وجود العلة اولى بطبيعة الوجود
من وجود المعلول وكذا وجود الجوهر اقدم من وجود العرض الى غير ذلك وهذا هو
المراد من قول الحكماء انه مقول بالتشكيك فالحاصل من هذا التقرير ان لكل ماهية
وجودين احدهما وجود خاص بها مخالفا لغيره من الوجودات والاخر مشترك بين
الجميع قال البحث الثالث الخ اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى ان تصور
الوجود والعدم بديهي وقد ذهب قوم غير المحققين الى ان تصور الوجود كسبي
وعرفوه بتعريفات رديه كقولهم انه المنقسم الى القديم والحادث او المنقسم الى
الفاعل والمنفعل والذي يمكن ان يخبر عنه وهذه تعريفات فاسدة اما الاول فلانه

الحق ان تصور الوجود والعدم والوجوب والامكان والامتناع ضروري

عرفوا الوجود مما يتوقف معرفته على معرفة الوجود فان القديم هو ما لم يسبق وجوده العدم
فالوجود جزء مفهوم تعريفهما فتكون متقدما عليهما فلو اخذ في تعريفه لزم تقدمهما عليه
واما الثاني فكذلك اذ الفاعل هو المفيد للوجود والمنفعل هو المستفيد للوجود فقد توقف
معرفتهما على معرفة الوجود واما الثالث فلان لفظة الذي انما يشار بها الى مستحق ثابت
فقد اخذ الوجود في حد نفسه وذهب المحققون الى ان تصور الوجود والعدم بديهي ولا حاجة
فيه الى التعريف غير بعض زعم ان كون الوجود بديهي التصور مكتسب واستدل عليه
بان تصور وجودي بديهي والوجود المطلق جزء من وجودي اذ العام جزء من الخاص واذا كان
كذلك كان المطلق بديهيا اذ لو كان كسبيا لكان تصور وجودي كسبيا لانه متوقف على جزئه
وجزئه كسبي والموقوف على الكسبي كسبي فيكون تصور وجودي كسبيا والفرض انه بديهي
هذا خلف وفيه نظر اما اولا فلانه مبني على اشتراك الوجود وهو مسئلة نظرية ولهذا
اختلف فيها واما ثانيا فلانا نمنع كون المطلق جزءا من وجودي بل هو عرض عام له لانه
مقول بالتشكيك كما تقدم فلا يكون جزءا والحق ان تصور الوجود والعدم بديهي من اول الاوائل
وانا نعلم ضرورة ان زيدا الذي لم يكن ثم حصلت له حالة لم تكن حاصلة له من قبل وتلك
هي الوجود وكذا العدم فانه لا شيء اظهر عند العاقل من كونه موجودا وانه ليس بمعدوم فالوجود
والعدم امران بينان يحكم بهما كل انسان ولا حاجة لهما الى التعريف المسئلة الثانية
ان تصور الوجوب والامكان والامتناع بديهي ولا يحتاج الى تعريف فان كلما يعرف به فهو
اوضح منه فان قيل شيء فيذلك فهو تنبيه على معانيها وكشف لالفاظها كقولنا الوجوب
كون الماهية مقتضية للوجود لذاتها والامتناع كونها مقتضية للعدم لذاتها والامكان كونها
لا يقتضي وجودا ولا عدما لذاتها وذهب قوم الى ان تصور هذه المفهومات كسبي فعرفوا
الواجب بانه ما ليس بممكن ولا ممتنع والممكن ما ليس بواجب ولا ممتنع والممتنع هو الذي لا
يمكن وجوده وهذه التعريفات فاسدة لانه يلزم منها الدور كما ترى لتوقف معرفة
كل واحد منها على الآخر لانه اخذ في تعريفه وقوله وكذا كلما يقال فهذا الخ اشارة الى ما
ذكرنا في تعريف الوجود وزيفناه وكذا قول بعضهم الواجب هو المستغني عن الغير والممكن

الكلام في كيفية الوجوب والامكان والامتناع

هو المفتقر الى الغير فنقول ما المستغنى فيقال غير المفتقر ثم نقول ما المفتقر فيقال هو الممكن وكذا الكلام في الممكن قال البحث الرابع الخ اقول لا شك ان الوجود والماهية امران معقولان يحكم باحدهما على الآخر وكل امرين يحكم باحدهما على الآخر لا بد للنسبة الواقعة بينهما ايجابية كانت او سلبية من الكيفيات الثلاث اما الوجوب او الامكان او الامتناع وهي امور اعتبارية يعتبرها الذهن عند تصور الماهية وحمل الوجود عليها وليس لها تحقق في الخارج ويدل على ذلك وجهان عام وخاص اما العام فقد ذكر المحقق الطوسي ان هذه الثلاثة صادقة على المعدوم فان الممتنع يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم واذا اتصف المعدوم بها كانت عدمية لاستحالة اتصاف الامر العدمي بالامر الثبوتي اما الخاص فنقول اما الوجوب فقد قال المصنف قدس الله نفسه في المناهج الاولى انه لاحق بالنسب فان قلنا بوجودها فهو وجودي والا فلا قال شيخنا دام شرفه ذلك غير لازم فان القايل بوجوب النسب لم يدع موجبة كلية حتى يلزم من ذلك وجود الوجوب بل قد صرحوا بان من النسب ما يمتنع وجوده خارجا كالوجوب والامتناع واستدل المصنف ههنا بما تقريره انه لو كان الوجوب موجودا في الخارج للزم اما التسلسل وامكان الوجوب واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان كل موجود خارجي فهو اما واجب او ممكن لما عرفت فالوجوب حينئذ ان كان واجبا لزم التسلسل لان الواجب هو الذي له الوجوب ونقل الكلام حينئذ الى الوجوب الثاني ونقول فيه كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل وان كان ممكنا جاز زواله اذ الممكن لا يستحيل عليه شيء من العدم ولا الوجود واذا جاز زواله فلنفرضه واقعا اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فحينئذ يزول الوجوب عن الواجب فيكون ممكنا فقد بانت الملازمة والتسلسل وان كان الواجب محالان وهما لازمان من فرض الوجوب خارجيا فلا يكون موجودا في الخارج وهو المطلوب وفيه نظر لان قولكم انه اما واجب او ممكن قلنا نختار انه واجب قولكم فيكون له وجوب قلنا ممنوع بل وجوب الوجوب عنه والفرق بينه وبين وجوب الاول لان احدهما وجوب الماهية والآخر وجوب الوجوب ويمكن ان يجاب عنه بان الوجوب كيفية لانتساب امر الى آخر والنسبة مغايرة للمنتسبين وكيفية المغايرة مغايرة

بتعلقا فيكون الوجوب الثاني زائدا وهو المطلوب واما الامكان فلانه لوكان موجودا في الخارج
لزم اما وجوب الممكن او التسلسل وبيان الملازمة ان الامكان صفة للممكن وعارض له والعوارض
يشترط في تحققها وجود معروضاتها فلو كان الامكان واجبا كان الممكن اولى بان يكون واجبا
لان شرط الواجب اولى ولو لم يكن واجبا لكان ممكنا فيجوز زواله حينئذ زوال المشروط والعرض انه واجب
هذا خلف ولو كان ممكنا لكان له امكان وننقل الكلام الى الامكان الثاني ونقول فيه كما
قلنا في الاول وهلم جرا ووجوب الممكن محال والا لزم انقلاب الحقائق والتسلسل ايضا
محال كما يجيء اذ هما لازمان من فرض الامكان موجودا في الخارج فالتالي باطل فالمقدم
مثله وبيان الشرطية ان الامتناع صفة للممتنع وعارض له ويستحيل وجود العارض اعني
الامتناع موجودا لزم وجود الممتنع وهو محال لازم من فرض كون الامتناع موجودا في الخارج
فلا يكون موجودا فيه وهو المطلوب **قال الفصل الرابع الخ اقول** لما قرر ان الجسم
مركب من الجواهر الافراد وكان ذلك متوقفا على ثبوت الجواهر افتقر الى اقامة البرهان
على ذلك وقد اختلف اراء المتكلمين والحكماء في هذا المقام وتحرير القول هنا ان نقول
الجسم مركب وكل مركب فله اجزاء فالجسم له اجزاء واجزائه اما تكون حاصلة فيه
بالقوة وهو مذهب اكثر الحكماء فهو عندهم واحد في نفسه كما هو واحد في الحس الا انه
يقبل انقسامات غير متناهية الثاني انه مركب من اجزاء بالقوة لكنه يقبل
القسمة المنتهية الى حد لا يقبل القسمة وهو مذهب بعض الحكماء وبه قال
الشهرستاني الثالث انه مركب من اجزاء بالفعل غير متناهية وهو مذهب
النظام الرابع انه مركب من اجزاء بالفعل غير متناهية العدد كما ان الجسم متناهي
المقدار وكل واحد من هذه الاجزاء غير منقسم لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن لا
فرضا ولا وهما واتفق الحكماء والنظام على عدم انتهاء الجسم في القسمة الى الجزء الذي
لا يتجزى الا انه عند النظام موجود بالفعل في الجسم وعند الحكماء يستحيل وجوده
ولكل فريق من هؤلاء حجج كثيرة ذكرت في المطولات لكن نذكر هنا تقرير ما ذكره المص
من حجتي المتكلمين والحكماء اما المتكلمون فقد استدلوا على وجود الجزء بالمعنى المذكور

بانا اذا وضعنا الكرة الحقيقة على السطح الحقيقي لا تلاقيه بما لا ينقسم فيكون الجزء موجوداً وبيان هذه الجملة يتوقف على معرفة اصطلاحات تذكر في الدليل المذكور وهي الكرة والسطح والخط والزوايا قائمة وحادة ومنفرجة فنقول اما الكرة الحقيقة فهي عبارة عن جسم مستدير يحيط به سطح مستدير يمكن فرض نقطة في وسطه يسمى مركز كل خط يفرض عليه يكون مستقيماً فالخط المستقيم هو الذي اذا وضع على شعاع البصر لا يمنع طرفه رؤية وسطه واما الزوايا فاعلم انه اذا قام خط على خط لا يخ اما ان يكون مائلاً الى احد الجانبين اولا فان كان الثاني اي لا يكون مائلاً احدث عن جنبيه زاويتان كل منهما تسمى قائمة وهذه صورتها قائمة قائمة وان كان الاول اي يكون مائلاً الى احد الجانبين حدث عن جنبيه زاويتان ايضاً احدهما اصغر من الاخرى والصغرى تسمى حادة والكبرى تسمى منفرجة وصورتها هذه حادة منفرجة اذا عرفت هذا فاعلم انا اذا وضعنا الكرة الحقيقة على السطح الحقيقي فلا بد ان تلاقيه بجزء فذلك الجزء يجب ان يكون غير منقسم لانه لو لم يكن غير منقسم فح يمكن اخراج خطين من مركز كرة اعني النقطة المفروضة الى طرفي ذلك المنقسم الذي هو موضع الملاقات ويمكن ايضا اقامة عمود بينهما على وسطه فيحصل من اقامة العمود زاويتان قائمتان لعدم ميل العمود الى احد الجانبين ويحصل من كل واحد من الخطين المفروضين على طرفي المنقسم زاوية حادة لميل كل منهما الى الوسط فيكون العمود حينئذ وترا زاوية قائمة وقد برهن اقليدس على ان الوتر الحادة اقصر من وتر القائمة فيكون العمود اقصر حينئذ من الخطين المطرفين فلا تكون الخطوط الخارجة من النقطة الى المحيط متساوية واذا لم تكن متساوية تكون الكرة غير حقيقة بل مضلعة والفرض انها حقيقة هذا خلف اي محال وهذا المحال لازم من فرض كون موضع الملاقات منقسماً فلا يكون منقسماً فيكون غير منقسم وهو المطلوب فاذا دحرجت عليه زال ذلك الجزء وحصل جزء اخر مثله والكلام فيه كما في الاول حتى يتم الدور فتكون الكرة والسطح معاً مركبين من الاجزاء الغير المنقسمة وهو المطلوب ان قلت ان الملاقات انما حصلت هنا بالنقطة والنقطة عرض لانها نهاية الخط والبحث انما هو في وجود جوهر غير منقسم قلنا موضع الملاقات ان كان جوهراً ثبت المطلوب

وان كان عرضًا فلا بدّ له من محلّ فمحلّه اما ان يكون منقسمًا او غير منقسم فان كان منقسمًا
لزم انقسام الحال لانّ الحال في المنقسم يجب ان يكون منقسمًا لانّ الجزء الحاصل منه
في احد القسمين غير الحاصل في الآخر فيكون منقسمًا وقد فرض غير منقسم وهذا خلف
وان كان غير منقسم ثبت المطلوب لان محلّ العرض جوهر او منتهٍ الى الجوهر فيحصل لنا
جوهر غير منقسم وهو المدّعى قيل عليه ان العرض على قسمين سار وهو ان يلاقي كلّ
جزء من الحال كلّ جزء من المحلّ وهذا يلزم من انقسام محلّه انقسامه وغير سار وهو
بخلافه فهذا لا يلزم من انقسام محلّه انقسامه والنقطة من القسم الثاني لانها نهاية الخط و
النهاية عرض غير سار فلا يلزم من انقسام انقسامها فلا يلزم مطلوبكم واجاب بعض
الفضلاء بان هذا ضعيف لانا لا نريد بالمحلّ الّا موضع الملاقات فان انقسم انقسم
الحال بالضرورة واما الحكماء فقد استدلّوا على نفي الجزء بانا اذا وضعنا جوهرًا بين
جوهرين فلا يخ اما ان يكون الوسط ملاقيًا لكلّ من الجوهرين بعين ما يلاقي به
الآخر او بغيره فان كان الاول لزم التداخل وهو اندماج الاجزاء بحيث يصير حجمها
اقلّ مما ينبغي لها وان كان الثاني فذلك انما يكون بان يلاقي كلًّا منهما ببعض منه والتداخل
محال كما يجيء فتعيّن الثاني فيكون الوسط منقسمًا وهو المطلوب قال المصنّف في المناهج
اجاب المتكلمون من هذه الحجة بان الملاقات ليست ببعض الاجزاء ولا بجميعها بل باعراض
حالة فيه كما هو عندكم في الاجسام المتلاقية بالسطوح واجاب كمال الدين ميثم قدس الله نفسه
بان الوسط يحجب الطرفين عن التماس ولا يلاقي كلًّا منهما نهايته من ذلك الجانب ونهايتاه
عرضان قائمان به ولا يلزم من تعدد الاعراض تعدد محالها سلّمنا لكن ما ذكرتموه من قبول
الانقسام بسبب الوضع المذكور امر يقدّره الوهم ويحكم به كما يحكم في الاجسام المنقسمة فانّ
العقل اذا حكم بصحة الجوهر الفرد كانت ملاقات الجوهرين له نسبًا واضافات لا يوجب تكثرها
وتعددها تكثرًا في ذاته ولا قسمة وهذا يتوهم من محاذات النقطة المفروضة في محيط دائرة
لنقطة مركزها فان تكثر تلك النسب لا يوجب تكثر تلك النقطة واما النظام فقد استدلّ
على مذهبه بادلّة المتكلمين على وجود الاجزاء الغير المنقسمة بالفعل وادّعى مع ذلك

البحث الثانی فی احکام الجواهر الاجسام متماثلة خلافاً للنظام لان المعقول من الجسم والجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة علی زوایا قوائم امر واحد متساوٍ فی الجمیع فتکون متساویة ص متن

ان تلک الاجزاء غیر متناهیة فورد علیه امران احدهما انه یلزم ان نقطع المسافة المتناهیة فی زمان غیر متناه وهو باطل بیان ذلک ان المتحرک لا یقطع المسافة الا بعد قطع اجزائها واذا کانت اجزاؤها غیر متناهیة کانت الازمنة التی یقع فیها القطع غیر متناهیة وثانیهما انه لو کانت الاجزاء غیر متناهیة لکان المقدار غیر متناه فاللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر لتناهی المقدار بالضرورة واما الملازمة فلان زیادة المقادیر ونقصانها انما بحسب المادة الاقسام الموجود فی الجسم بالفعل غیر واقعة عند حد فبالضرورة یکون المقدار کذلک اعتذر النظام من الوجه الاول بالطفرة وهو ان المتحرک اذا قطع مسافة غیر متناهیة الاجزاء فی زمان متناه فانه یطفر بعض الاجزاء ویتحرک عن بعض الاخر کما ان النملة تقطع مسافة ما تطفر بعض اجزائها الی البعض الاخر وعلی الوجه الثانی بالتداخل وهو ان قال لا یلزم من عدم تناهی الاجزاء عدم تناهی المقدار وذلک لان الاجزاء تتداخل فتصیر جزئان فما زید فی حیز جزء واحد وفی قدره فلا یلزم بقاء النسبة المقداریة وهذان العذران باطلان اما التداخل فیجیء بیان بطلانه ان شاء الله تعالی واما الطفرة فهی مع شناعتها غیر مفیدة فانا نعلم بالضرورة بطلانها فانه لا یعقل حرکة الجسم من اول المسافة الی آخرها الا بعد مروره بالوسط وههنا حجج کثیرة لارباب هذه المذاهب ذکر المصنف رحمه الله فی کتاب الاسرار فی العلوم الثلاثة جملة منها **قال البحث الثانی اقول** اتفق العقلاء من الحکماء والمتکلمین علی ان الاجسام متماثلة فی الجسمیة وانما تختلف بفصول تنضم الیها فتصیر انواعاً مختلفة والدلیل علی ذلک ان المعقول من الجسم امر واحد متساو فی الجمیع فان المعقول من الجسم عند الحکماء هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة علی زوایا قوائم وعند المتکلمین هو الطویل العریض العمیق وهذان التعریفان صادقان علی کل واحد من الاجسام فلو لم یکن متماثلة لما جمعها حد واحد اذ المختلفات لا یجمعها حد واحد بل ان اورد امر مشترک بینهما کان مع التقسیم کقولنا الحیوان اما ناطق وما هل او ناهق و المراد بها الانسان والفرس والحمار ذهب النظام الی ان طبیعة کل جسم بخلاف طبیعة الجسم الاخر لاختلاف خواصها کالحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة

وهي باقية خلافاً له والضرورة قاضية بذلك فانا نعلم بالضرورة ان الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول هو بعينه الموجود في الزمن الثاني ويستحيل عليها التداخل خلافاً له ايضاً فانا نعلم بالضرورة ان البعدين اذا اجتمعا زاد على البعد الواحد

واليبوسة واللطافة والكثافة وغير ذلك من الخواص وهو ضعيف فان ذلك يدل على اختلاف انواعها واما على اختلاف مفهوم الجسم فلا وتوضيح المراد بالابعاد الثلاثة هو الطول والعرض والعمق والمراد تبقاطعها هو ان نفرض كل واحد منها قاطعاً للاخر كما نفرض العرض قاطعاً للطول والعمق قاطعاً للطول والعرض ومثال ذلك هكذا وقد ظهر كيفية تقاطعها على زوايا قوائم وقد عرفت معنى الزوايا القائمة **قال** وهي باقية الخ **اقول** ذهب النظام الى ان الاجسام غير باقية بل تتجدد اناً فاناً بنعدم الجسم ويوجد جسم اخر وهكذا كالماء الجاري ينقضي منه جزء ثم يأتي جزء اخر وهو باطل فانا نعلم علماً ضرورياً من غير شك بان الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول بعينه الذي شاهدناه في الزمن الثاني واعلم ضرورة اني انا الذي كنت بالامس وانما قال النظام بذلك لانه لما اعتقد ان الاجسام تعدم قبل القيمة والاعدام عنده ليس بالفاعل ولا بطريان الضد اذ الاجسام ليس لها ضد فلا جرم قال بعدم بقائها وقالت معتزلة خوارزم ان هذا النقل عن النظام غير صحيح بل انما قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء وذهب وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها واعتذر له بعضهم بان الاجسام خصوصاً النامية تزداد وتنقص بتحلل شيء من اجزائها مع اجتزائها ببدل التحلل وهكذا ولا جرم لم تكن باقية على حالة واحدة اللهم كما قيل في سبب تكون الجبال والوهاد من انتقال الاجزاء من محل الى محل اخر فيحصل لها استمساك بسبب الرطوبة واليبوسة الحادثتين فيحصل ازدياد المنتقل عنه لكن ذلك ليس اعداماً ويجب ان يقيد قول المص في قوله بعينه بالجسم الجامد فان النامي يكذب العقل فيه الحس اذا حكم انه هو بعينه لزيادة اقطاره قطعاً **قال** ويستحيل الخ **اقول** التداخل اندماج الاجزاء بحيث يصير حجمها اقل مما ينبغي لها وهو باطل لانا نعلم ضرورة انا اذا ضممنا ذراعاً الى ذراع صار ذراعين لا ذراعاً واحداً والا لما تميز الجزءان عن جزء واحد وهو باطل قطعاً وخالف فيه النظام وجوز التداخل على الاجزاء الجسمية وقد عرفت السبب الداعي الى ذلك فلا وجه لاعادته **قال** ويجوز خلوها الخ **اقول** ذهبت المعتزلة والحكماء وفخر الدين الرازي الى جواز خلو الاجسام

عن الاعراض

(في الهامش: ويجوز خلوها عن الكيفيات المذكورة ... الاجسام عن الطعوم والالوان ... عن الاعراض ...) [illegible]

وهي مرئية بواسطة اللون والضوء متن

عن الاعراض الا الكون وقيد المحقق الطوسي قدس الله نفسه بالمدركة والمرئية والشمومية وكذا
ابن نوبخت قيد باللون والطعم والرائحة وخالف الاشاعرة في ذلك وقالوا بامتناع خلوها عن شيء من
الاعراض واحتج المصنف على القول الاول بان الهوى جسم مع انه لا لون له ولا طعم ولا رائحة ولا
غير ذلك الا الكون فان الجسم لا بد له من الحصول في المكان واورد عليه شيخنا دام شرفه
بان الهوى حار رطب والحرارة والرطوبة من الاعراض فجعله الهوى دليلا على خلوها من جميع
الاعراض غير موجه واورد جدي ركن الدين الجرجاني قدس الله نفسه عن المعتزلة في
هذا البحث بان قال ان ادعيتم جواز الخلو في كل واحد من الاجسام فهو ممنوع وجواز الخلو في البعض
ان صح لا يلزم الخلو في الكل لجواز ان يكون لخصوصية البعض مدخل فيه وان ادعيتم جواز
الخلو في بعضها كالهواء فهو ممنوع ايضا لجواز ان يكون عدم الاحساس في الهوى بالرائحة لاجل
امتناع خلو الحاسة عن الهوى ويكون ذلك مانعا من الاحساس فانا نشاهد من دام على مصاحبة
ذي الرائحة مدة لم يحس بها فكيف من دام على مصاحبته مدة العمر والسر في ذلك ان من شرط ادراك الحاسة
المحسوس ان لا يكون الحاسة متكيفة بكيفية فيمتنع الادراك لاجل امتناع شرطه وايضا ان
عدم الاحساس في الهوى بالاعراض المذكورة لا يقوم حجة على الاشاعرة فانهم جوزوا عدم
الادراك وان حصلت الشرائط لجواز توقفه عندهم على امر لا يحصل فلا بد من تتميم الحجة
من ابطال مذهبهم في هذا التجويز واحتجت الاشاعرة على قولهم هنا بانه كما امتنع خلوها
عن الكون فكذا يمتنع خلوها عن اللون قياسا عليه وايضا يمتنع خلوها عن الاعراض
القارة بعد اتصافها بها فكذا قبل الاتصاف قياسا عليه قال المصنف ان حجتهم ضعيفة
وبيانه اما الاول فلان القياس مع وجود الجامع غير مفيد لليقين كيف مع عدم الجامع
والجامع هنا معدوم وايضا فالفرق حاصل فان الكون لا يعقل خلو الجسم عنه بالضرورة
بخلاف اللون فانه يمكن ان نتصور جسما خاليا عنه واما الثاني فلانا نمنع عدم جواز الخلو
بعد الاتصاف لعدم طريان الضد واما قبل الاتصاف فليس كذلك **قال** وهي مرئية
الخ **اقول** ذهب المتكلمون الى ان الاجسام مرئية واستدلوا على ذلك بانا نرى شيئا
حاصلا في الحيز فاما ان يكون ذلك الشيء جسما او عرضا لا جائز ان يكون عرضا لامتناع

لسنا نسلم ان الكل [illegible] الفرد حاصله ان الحكم انما امتنع خلوه عن العرض بعد الاتصاف الخ

وهي متناهية خلافاً للهند لانه لولا ذلك لامكن فرض خطين غير متناهيين يخرجان من نقطة واحدة كساقي مثلث فان البعد بينهما يتزايد بتزايدهما واذا كانا غير متناهيين كان البعد بينهما غير متناه فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين وهو باطل بالضرورة

كون العرض حاصلاً في الحيز فبقي ان يكون جسماً وهو المصنف واما الحكماء فقالوا لا يجوز ان يكون الاجسام مرئية بالذات والا الرائي لهوى والثاني باطل بل هي مرئية بالعرض والمرئي بالذات هو اللون والضوء والمحقق الطوسي والمصنف قالا هي مرئية بواسطة اللون والضوء اما اللون فانه لو لم يكن لها لون لما امكن رؤيتها كالهوى واما الضوء فلان الجسم لا نشاهد في الظلمة وهذا حكم ضروري **قال** وهي الخ **اقول** الاجسام هل هي متناهية بمعنى انها تنتهي الى حد لا يكون وراءه جسم او غير متناهية بمعنى ان كل جسم وراءه جسم وهكذا الى غير النهاية فذهب حكماء الهند وبعض الاوائل الى الثاني وذهب المحققون من الحكماء وغيرهم الى الاول استدل المصنف عليه ببرهان ذكره الشيخ في الاشارات وغيره من الحكماء وهو تقرر بعدة اوجه احدها على ما ذكره المصنف وهو انه لو لم تكن الاجسام متناهية لكانت غير متناهية وحينئذ يمكن اخراج خطين من مركز الارض كساقي مثلث مارين الى غير النهاية فلهذين بعدان طويلان بينهما بعد عرضاني حينئذ ولا شك ان زيادة البعد العرضاني بحسب تزايد البعد الطولي والبعد الطولاني غير متناه فيكون البعد العرضاني غير متناه فيلزم ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين وكل محصور متناه فيلزم ان يكون متناهياً وغير متناه هذا خلف وهو لازم على تقدير ان يكون الاجسام غير متناهية فتكون متناهية وهو المطلوب واورد شيخنا دام شرفه على هذا الوجه بانا لا نسلم ان البعد العرضاني محصور بين حاصرين لانه غير متناه اذ كل بعد عرضاني بعده بعد آخر عرضاني الى غير النهاية وثانيها انا نفرض الخطين الخارجين من النقطة كساقي مثلث بعد انفراجهما عنها ذاهباً الى غير النهاية ونسبة الانفراج كنسبة الذهاب والذهاب غير متناه فالانفراج غير متناه كان ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين وهو محال وهذا فيه نظر ايضاً فان اللازم من ذلك وجود انفراجات غير متناهية على كل حد انفراج ما سبب كساقي ذلك وهلم جراً الى غير النهاية وثالثها ما قرره المصنف في شرح النظم وهو يفتقر الى تقرير مقدمات **الاولى** ان الابعاد لو كانت غير متناهية لامكن

ان نفرض فيها خطان كساقى مثلث يمتدان الى غير النهاية الثانية انه يمكن فرض ابعاد
بين الخطين تتزايد بقدر واحد من الزيادات الى غير النهاية وذلك بان يكون البعد الاول
ذراعا والثانى يزيد عليه بنصف ذراع والثالث يزيد على الثانى كذلك وهكذا الثالثة
ان كل بعد نفرضه فانه موجود فيما فوقه مع زيادة عليه اذا تقررت هذه المقدمات فنقول
اما ان يوجد بين البعدين بعد يشتمل على جميع الزيادات التى لا تتناهى او لا يوجد فان
وجد كان هو آخر الابعاد والا لكان فوقه آخر فلا يكون هو مشتملا على جميع الزيادات هذا
خلف وان لم يوجد كان هناك بعد غير مشتمل عليه فيكون هو آخر الابعاد قال رحمه الله
والاخير مشكل ولا يلزم من عدم بعد يشتمل على ما لا يتناهى وجود بعد هو آخر الابعاد
اللهم الا ان يقال اذا كانت كل واحدة من الزيادات فى بعد كان الكل كذلك وحينئذ
يكون المنع اوجه فان للطالب ان يطالب على ذلك بالدليل ورابعها ما ذكره بعض
المهندسين وهو ان نفرض زاوية الخطين ثلثى قائمة فاذا كان الخطان غير متناهيين
كان الواصل بينهما غير متناه ضرورة تساوى زاويتى القاعدة ومساواتهما الزاوية الخطين
والخطوط متساوية فيكون الخط الواصل بينهما محصورا بين حاصرين هذا خلف وهذا
فيه نظر وان فيه مصادرة على المطلوب قال المصنف فى الاسرار هذه الحجة غير عامة على
تقدير تمامها فانها تدل على التناهى من بعض الجهات واحتج الحكماء الهند على قولهم بان خارج
العالم متميز جانب عن جانب فان الذى يلى قطب الشمالى مغاير الذى يلى القطب الجنوبى والعدم
المحض لا امتياز فيه فهو موجود اما جسم او جسمانى فثبت ان وراء العالم اجسام الى
غير النهاية والجواب ان التميز بمجرد الاوهام ليس له حقيقة فى الخارج قال ويجوز الخ اقول
الخلاء له تفسيران احدهما اللاشئ وثانيهما البعد الغير الحال فى الجسم فالخلاء بالمعنى الاول ثابت
خارج العالم بلا خلاف بين الحكماء والمتكلمين واما الخلاء بالمعنى الثانى فهل هو متحقق فيما
بين الاجسام ام لا فقال المتكلمون وجمع من الحكماء نعم هو متحقق وقال اكثر الحكماء بعدم
تحققه واختار المصنف الرأى الاول واستدل عليه بوجهين الاول انا اذا وضعنا
سطحا مستويا على سطح آخر مستوى بحيث يلاقيه بجميع اجزائه ملاقات تامة حتى لا

فرضنا سطحا مستويا على سطح آخر مستو بحيث يلاقيه بجميع اجزائه ملاقاة تامة ثم رفعناه دفعة فانه يلزم حصول الخلاء فيما بينهما اذ يستحيل ان يمتلئ الوسط دفعة وقد ثبت بطلان الجزء فلا يكون الملأ منه الا تدريجا
...

يبقى بينهما جسم ثم رفعناه رفعًا مستويًا ارتفع جميع جوانبه دفعة واحدة والا لزم التفكيك وهو ان يرتفع بعض الاجزاء ويبقى الاخر وهو باطل لانا نفرضه في جسم صلب كاملس اولزم عدم استواء السطح بحيث يكون بعض اجزائه اغلظ فيرتفع اولا وبعضها ارق فيرتفع اخرا وهو باطل لان فرض سطح مستوى كما تقدم تعريفه في جسم صلب ممكن وفايدة اشتراط كونه مستويًا انه لولم يكن مستوى لكان للهواء محتويًا في تجاريفه وفايدة اشتراط استواء الرفع انه لولم يكن مستويًا لم يلزم المطلوب لجواز ان يدخل الهواء بين الجسمين على قدر الرفع كذا قيل وفيه نظر لان الرفع فيهذه الصورة على اي وجه وقع حصل المطلوب و حينئذ نقول في اول زمان وقع السطح الفوقاني يخلو الوسط لان الجسم لا يصل الى الوسط خاليًا قطعًا فثبت الخلا وهو المطلوب الثاني انه لولم يكن الخلا متحققًا للزم اما التداخل او الدور او حركة العالم بجملته عند حركة البقة في الهوى او السمكة في اعماق الماء واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما بطلان الظاهر فظاهر اما التداخل فقد مضى واما الدور فلما ياتي واما الثالث فبالحس فانه يدل على عدمه قطعًا واما بيان الملازمة فنقول اذا تحرك الجسم من مكان الى مكان اخر فالجسم الحاصل في المكان الثاني على ذلك التقدير ان بقي على حالة لزم التداخل وان لم يبق على حاله بل ينتقل عنه فاما ان ينتقل الى مكان الاول والى غيره فان كان الاول يلزم الدور لان حركة كل واحد منهما متوقفة على حركة الاخر وانكان الى مكان اخر فنقل الكلام الى ذلك المكان ونقول فيه كما قلنا في الاول فيلزم اما التداخل او الدور وهما محالان والانتقال الى مكان رابع ونقول فيه كما قلنا في السابق فيلزم حركة العالم عند حركة البقة واعتذر الخصم عن الوجهين اما الاول فقالوا لانم ان السطح العالي يرتفع بدون السافل بل يرتفعان معا فان السطحين اذا تلاقيا ملاقاة تامة كما ذكرتم لزم من انجذاب احدهما انجذاب الاخر كالهوى لجاذب الماء بالمص واما الثاني فقالوا انما يلزم ماذكرتموه من التداخل او الدور على تقدير عدم التخلخل والتكاثف و التخلخل هو زيادة مقدار الجسم من غير انتعاش ولا انضمام شيء اليه والتكاثف هو نقصان بمقدار الجسم من غير اندماج ولا انقصان شيء منه لكنهما جايزان على الاجسام الرقيقة

واذا كان

واذا كان كك فنقول ان الهيولى التى بين المتحركة وما اليه الحركة تتكاثف والتى بينه وبين ما منه الحركة يتخلخل فلا يلزم الخلاء فيما منه الحركة ولا التداخل فيما اليه الحركة واعلم ان هذا العذر مبنى على ثبوت المادة المبنى على عدم الجزء الذى لا يتجزى وعلى تقدير ثبوته لا يتم هذا الاعتذار قال وهى حادثة الخ اقول هذه المسئلة من المسائل الشريفة تبنى عليها قواعد الاسلام وهى المعركة العظيمة بين الحكماء والمتكلمين وقد اختلف راء الحكماء فى هذا المقام فذهب ارسطو ومطنوس وابونصر الفارابى وابوعلى ابن سينا و اتباعهم الى ان الاجسام السماوية قديمة بذواتها وصفاتها الا الحركة والاوضاع فانها حادثة باشخاصها وان هيولى الاجسام العنصرية قديمة بذاتها وان الصور الجسمية والنوعية حادثة وكذلك الاعراض التابعة لها وذهب انكساغورس وجميع الثنوية الى ان العالم باسره قديمة الذات محدثة الصفات واما ارباب الملل من المسلمين واليهود و النصارى فذهبوا ان العالم باسره محدث بالذات والصفات ولما كان العالم منحصرا عندهم فى الاجسام والاعراض بحثوا عن حدوثهما وقد استدل المصنف على حدوث الاجسام بمعنى ان وجودها مسبوق بالعدم سبقا بالزمان بانها لو لم تكن حادثة لكانت ازلية واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة اذ لا واسطة بين الازلى والمحدث واما بطلان اللازم فلانها لو كانت ازلية لكانت اما متحركة او ساكنة واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان كل جسم لا بد له من مكان فاما ان يكون لابثا فيه او منتقلا عنه فان كان لابثا فيه فهو الساكن وان كان منتقلا عنه فهو المتحرك فقد ثبت الملازمة واما بطلان اللازم بقسميه فنقول اما بطلان كونه متحركا فلان الحركة عبارة عن حصول الجسم فى حيز بعد ان كان فى اخر فماهيتها تستدعى المسبوقية بالغير فيصدق قياس هكذا من الشكل الثانى الحركة مسبوقة بالغير ولا شئ من الازلى المسبوق بالغير فينتج لا شئ من الحركة بازلى فلو كان الجسم متحركا بالازل لزم اجتماع الازلية والحدوث فى شئ واحد وهو محال واما بطلان كونه ساكنا فلانه لو كان الجسم فى الازل ساكنا لامتنعت الحركة عليه واللازم باطل فالملزوم مثله واما الملازمة فلان

وهى حادثة بذواتها لو كانت ازلية لكانت اما متحركة او ساكنة والقسمان باطلان اما الملازمة فلانها حينئذ لا تخلو اما مع حركة فان كانت لابثة فيه كانت ساكنة وان كانت منتقلة عنه كانت متحركة ولا واسطة بينهما اما بطلان الاول فلان الحركة عبارة عن حصول الجسم

فى حيز بعد ان كان فى اخر فماهيتها تستدعى المسبوقية بالغير فيستحيل ان يجمع بينهما (اى بين الازلية والحركة) واما بطلان الثانى فلانها لو كانت ساكنة لامتنعت الحركة عليها لان السكون ان كان لازليا كان ممتنع الزوال لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والتالى باطل لان الاجسام اما بسائط او مركبات والمركب يصح عليه الحركة واما البسائط فلانها يصح على بعضها مماسة بعض فينتج على ان يكون ذلك بالحركة

السكون الازلي يستحيل زواله لانه اما واجب الوجود او ممكن الوجود فان كان واجبًا فاستحالة العدم عليه ظاهرة وان كان ممكنًا فلابد ان يكون علته واجبة دفعًا للدور والتسلسل وتلك العلة يجب ان يكون موجبة لان كل ما هو الاثر المختار فهو حادث كما يجيئ ولا شيئ من الازلي بحادث فلا شيئ من اثر المختار بازلي لكن الفرض ان السكون ازلي فلايكون اثر المختار فتكون العلة واجبة فيلزم من استمرار وجودها استمرار وجوده فلايجوز عليه العدم وهو المطلوب لانا نقول الازلي انما يستحيل عدمه اذا كان وجوديًا لا مطلقًا فان عدم الحوادث ازلي عندكم وقد زال و حينئذ نقول السكون عدمي لانه عدم الحركة فيجوز حينئذ زواله فلا يلزم المطلوب لانا نقول ان السكون وجودي كما يجيئ بيانه فيتم المطلوب واما بطلان اللازم فلان الحركة جائزة على جميع الاجسام اما الفلكيات فحركتها ظاهرة فانا نشاهد حركات الكواكب وحركة الشمس من المشرق الى المغرب واما العنصريات فلانها اما بسايط وهي العناصر الاربعة الارض والماء والهواء والنار او مركبات وهي المعدن والنبات والحيوان وكل واحد منهما يجوز عليه الحركة اما المركبات فظاهرة واما البسايط فلان كل واحد منها يلاقي ما فوقه بمحدّبه وما تحته بمقعره والبسيط هو الذي تكون طبيعة واحدة فكل ما صح على البعض منه صح على البعض الاخر وقد صح على كل واحد من البسايط ملاقاته للذي فوقه بمحدّبه فيصح ايضًا ان يلاقي ما تحته بذلك المحدّب وبمقعره ما فوقه والا لم يكن بسيطًا والفرض انه بسيط هذا خلف وذلك انما يكون بالحركة والانقلاب فقد صحت الحركة على كل واحد من هذه البسايط واذا صحت الحركة على الاجسام عدم السكون فلا يكون ازليًا فيكون حادثًا وهو المطلوب فقد بان بطلان اللازم بقسميه فيبطل الملزوم اعني كون الاجسام ازلية فلايكون ازلية فيكون حادثًا وهو المطلوب ولما لم يكن الاعراض مستغنية عن الاجسام كانت حادثة ايضًا لان المفتقر الى الحادث اولى بان يكون حادثًا فثبت حدوث العالم لما عرفت من انحصاره في الاعراض والاجسام عند المتكلمين وقد بان لك حدوثهما

قال البحث الثالث في احكام خاصة الخ اقول لما فرغ احكام مختصة بالاعراض وابتداء منها بانه لكونه لازمًا بجميع الاجسام لا يتصور جسم خاليًا عنه وفي

الكون اربعة اقسام الحركة وهو حصول الاول في الحيز الثاني والسكون وهو الحصول الثاني في الحيز الاول والاجتماع وهو حصول الجوهرين في حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث والافتراق وهو حصولهما بحيث يتخللهما ثالث

مسائل الاعراض

مسائل **الاولى** اعلم ان الكون يسميه الحكيم اينا وعرفه المصنف بانه حصول الجسم في الحيز وفيه
نظر فانه يخرج عنه حصول الخط والسطح في الحيز وكان المناسب ان يقال هو الحصول في الحيز و
الكون مغاير للجسم لانه يتغير ويتبدل والجسم باق لا يتغير ولا يتبدل والمتغير غير ما لا يتبدل (وما يتبدل)
ولا يتغير فالكون مغاير للجسم وهل هذا الحصول معلل بمعنى ام لا ذهب ابو هاشم الى ان
حصول الجسم في الحيز معلل بمعنى وذهب المحققون كابي الحسين واتباعه الى نفيه وهو الحق وتحقيق
ذلك في المطولات **الثانية** في المكان والحيز وهما لفظان مترادفان في التحقيق بمعنى
واحد وبعضهم فرق بينهما بان الحيز هو ما احاط بالجسم من سائر اقطاره والمكان ما
عليه اعتماده واستقلاله كالراس الموضوع على راس السنان فان الفراغ المحيط به حيزه
وراس السنان الذي عليه اعتماده مكانه والتحقيق هو الاول والنزاع لفظي واختلف
الحكماء والمتكلمون في وجود المكان اولا ثم في ماهيته ثانيا اما الاول فقد نفاه قوم غير
المحققين وهو خطاء فان بديهية العقل تشهد ان الجسم ينتقل من مكان الى اخر ومن
جهة الى اخرى والانتقال من العدم الى العدم محال وايضا فانا نحكم قطعا مع النقلة مع بقاء الجسم
باعراضه ولوازمه فلا بد من شئ ينتقل عنه واليه وليس هو الجسم بالضرورة ولا جزء
الجسم لان الجزء ينتقل بانتقال الكل فيكون خارجا عنه فيكون موجودا وهو المطلوب
واما الثاني فقال المتكلمون هو الفراغ المتوهم الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه وقال افلاطون
هو البعد المفطور وقريب منه تفسير المتكلمين لكن البعد عند افلاطون موجود مجرد ينفذ
فيه الجسم وعند المتكلمين البعد المفروض وقال ارسطو واتباعه انه السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي ويرد على هذا محدد الجهات فانه ليس له مكان
على هذا التفسير مع انه جسم وكل جسم لا بد له من المكان واختار المحقق الطوسي وابو البركات
مذهب الافلاطون وحققه المصنف والذي يدل على ذلك ان المعقول من المكان
ليس الا البعد فانا اذا فرضنا الكوز خاليا من الماء تصورنا الابعاد التي يحيط بها جرم
الكوز بحيث اذا ملئ شغلها بجملتها ثم ان الابعاد يوصف بالملائة والفراغ والموصوف
بهما فيكون المكان هو الابعاد وايضا فان الامارات المشهورة في المكان من كونه منتقلا

عنه واليه وكونه مساوياً للمتمكن ومناسباً له في اقطاره الثلاثة وكونه يتعاقب عليه وغير ذلك انما يقال للبعد فيكون هو المكان حتى ان بعض القائلين بهذا حكم بان هذا حكم فطري مركوز ويرد على المصنف انه يذهب الى ثبوت الخلا واختياره لتعريف المكان بقوله البعد المفطور يستلزم القول بالملاء فانه لا يتصور الفطر الا لموجود محقق

الثالثة في اقسام الكون اعلم انه جنس تحته اربعة انواع على المشهور بين المتكلمين احدها الحركة وتحرير الكلام في تعريفها ان نقول اذا تحرك الجسم من حيز الى الاخر فلا شك ان هناك امور اربعة الاول الحصول في حيز الثاني الانتقال اليه الثالث زواله عن محاذات جسم الى محاذات جسم اخر والمتكلمون جعلوا اسم الحركة وعرفوها بانها الحصول الاول في المكان الثاني قالوا لان الجسم حال حصوله في المكان الاول غير متحرك وليس بين الاول والثاني مكان فاذا الحركة هي الحصول في المكان الثاني والحكماء جعلوا اسم الحركة للمعنى الثاني وهو نفس الانتقال وعرفوها بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وبيانه ان كل صفة غير ثابتة للذات مع امكان ثبوتها لها فان تلك الذات يقال لها موصوفة بتلك الصفة بالقوة وحصول تلك الصفة كمال للذات وحينئذ نقول الجسم اذا كان حاصلاً في المكان الاول فان حصوله في المكان الثاني ممكن وغير ثابت فهو كمال له حينئذ بالقوة وحصول فيه لا يمكن الا بانتقاله عن المكان الاول وقطعه المسافة عنه وذلك الانتقال معدوم عنه ممكن له فهو كمال للجسم ايضاً لكن الانتقال الذي هو الحركة اسبق الكمالين فانه يحصل في المكان الثاني فالحركة اذن كمال اول وبعض المتاخرين من الحكماء جعل اسم الحركة للمعنى الثالث وهو ضعيف لان زواله عن المحاذات ليس مقصوداً بالذات للمتحرك بل هو شيء يحصل بالعرض وثانيها السكون وعرفه المتكلمون بانه الحصول في حيز واحد اكثر من زمان واحد ان قلت هذا انما يتم ان لو كان الزمان متجزياً وهو ممنوع قلنا هذا مبني على ثبوت الجزء وقد تقدم واما الحكماء فقد جعلوه عدم الحركة لا مطلقاً فان العرض لا يكون ساكناً والمجرد ايضاً لا يقال له ساكن بل عما من شانه ان يتحرك فالتقابل بينه وبين الحركة على الاول تقابل التضاد وعلى الثاني

الثانی اللون ونفیه السواد والبیاض ای نفی الجمع بین البیاض کما قال ان التی نفعه مرکب لبسائط ثالثها نفی اطاعة الهواء لیا عبار ما تخیل المقاصد الجزء کیفیة بعض البیض

العدم والملکة وثالثها الاجتماع وهو حصول الجوهرین بحیث یمکن ان یتخللهما ثالث ورابعها الافتراق وهو حصول الجوهرین فی حیزین بحیث لا یمکن ان یتخللهما ثالث سوال ان من شرط الانواع الداخلة تحت جنس واحد ان تکون متباینة بحیث لا تجتمع بعضها مع بعض کالانسان و الفرس الداخلین تحت الحیوان والانواع هنا للکون لیست کذلک اذ قد یجتمع بعضها مع بعض فان الاجتماع یصدق مع الحرکة ومع السکون وکذا الافتراق جواب ما ذکرتم انما یتأتی فی الانواع الحقیقیة والانواع هنا اضافیة یجوز اجتماع بعضها مع بعض کالجسم النامی والحیوان الداخلین تحت الجسم **المسئلة الرابعة** فی احکام هذه الانواع الاول انها امور وجودیة ای لیس العدم مفهومها وهو ظاهر من تعریفاتها المذکورة فان الحصول المشترک بینها ثبوتی وکذا الفصول الممیزة وهذا ما وعدنا به من بیان کون السکون وجودیا الثانی ان هذه منها ما هو متماثل کحرکتین الی فوق او تحت وسکونین فی الحیز او فی جهة من الجهات وکذا الاجتماع والافتراق ومنها ما هو متضاد کحرکتین احدیهما الی فوق والاخری الی تحت الثالث انها تدرک بالبصر واختلف المتکلمون هنا فمن قال ان الحصول معلل بمعنی قال انها غیر مرئیة ومن قال انها نفس الحصول قال انها مرئیة واما الحکماء فقالوا انها مرئیة بواسطة رؤیة الالوان والاضواء لا بالذات واختاره المصنف اما اللون فلانه لو لم یکن محلها ملونا لما ادرک کالهوی واما الضوء فانه لو کان هناک جسم فی الظلمة وهو یتحرک لم نشاهده وهو ظاهر **قال الثانی الخ اقول** من الاعراض المشترکة اللون وهو من المدرکات بمیز البصر فلا یفتقر الی تعریف وقد ذهب قوم من الاوائل غیر محصلین الی ان الالوان لا حقیقة لها فی الخارج بل البیاض یتخیل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة والسواد یتخیل من اکتناز اجزاء الجسم وعدم غور الضوء فیه واطبق المحققون علی بطلان قولهم فانه مکابرة فی الضروریات واثبت قوم السواد خاصة دون البیاض والمحققون من الاوائل اثبتوا السواد والبیاض اصلین بسیطین والبواقی من الالوان مرکبة منهما بحسب الزیادة والنقصان وقال آخرون ان حصول الالوان ای بسائطها خمسة السواد والبیاض

الحکم والفعل

بكون مضيئا متوهج الضوء بهما من بنائه ان بعضهم والظلمة عدم لجعله كما ذهب اليه لكون اللون مرئيا نور من غيره والضوء منه الشمس او من غيره كما من ذاته كما في الشمس الجسم بها مستنيرا اما والضوء كيفية يكون

والحمرة والخضرة والصفرة والبواقي مركبة منها وبه قال ابو هاشم ونفى قوم الصفرة من
البين وقال انها مركبة من الحمرة والبياض قال المصنف قدس الله روحه في المناهج ان
بساطة هذه الالوان وتركيبها مما لا يمكن الاطلاع عليه فاذن الاولى الوقف اما الذين
نفوا البياض فبينوا كيف يتخيله بان الهواء يتخلل الضوء الى اجزاء شفافة صغار فيقع
على سطوحها وينعكس من بعضها الى البعض فيتخيل البياض وليس به ومثلوه بالزجاج المسحوق
فانه قبل سحقه ليس بابيض فاذا سحق ابيض وكذا زبد البحر والبلور وهذا خطاء فانا نحس
بالبياض لا باعتبار مخالطة الهواء للاجسام الشفافة فان بياض البيض قبل سلقه شفاف
يخالطه الهواء مع انه لا يحس فيه بياض ثم بعد سلقه يخرج الهواء منه ويكثف ويرى
له بياض ان قلت لم لا يجوز ان يكون حال سلقه يحيط به اجزاء هوائية من
الرطوبات فيخالطه فيحدث البياض قلت لو كان كما زعمت لكان بعد السلق
اخف لتخلل اجزاء منه والامر بالعكس فانه بعد سلقه يثقل قال والضوء الخ اقول
ذهب قوم الى ان الضوء جسم ينفصل عن الاجسام ومتحرك كالضوء المتجدد عن
الكواكب وهو خطاء فانه لو كان جسما اما ان يكون محسوسا او غير محسوس والثاني باطل
لان الضوء محسوس قطعا وكذا الاول ايضا باطل لانه يجب ان يستر ما تحته فيكون
الاكثر ضوء اكثر خفاء والامر عكس ذلك بل الحق انه عرض وهو محسوس بحس البصر
فلا يفتقر الى تعريف وقد يقال فيه لا على انه تعريف بل شرحا للاسم انه كيفية يكون
الجسم به ظاهرا فان كان هذا الظهور للشيء من ذاته كالشمس والنار سمي ضوء وان
كان مستفادا عن الغير كالجدار المستنير بضوء الشمس سمي نورا والترقرق الذي
للشيء من ذاته يسمى شعاعا والترقرق الذي للشيء من غيره يسمى بريقا وهل الضوء
شرط لوجود اللون او لرؤيته المتكلمون على الثاني وابو علي بن سينا ذهب
الى الاول واحتج عليه بانا لا نحس بالالوان في الظلمة فعدم الاحساس بها اما العدم
وهو المطلوب او لمعارضة الظلمة عن الاحساس وهو باطل لوجهين الاول ان الظلمة
عدم ولا شيء من العدم بمانع الثاني لو كانت الظلمة مانعة من الابصار لمنعت من هو بعيد

عن النار

عن النار عن مشاهدة القريب منها ليلاً وليس كذلك والجواب ان يقال لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطاً ايضاً والالوان فلا يرى عند عدم الضوء بسبب فقدان الشرط لا بسبب المعاوقة والبعيد عن النار الجالس في الظلمة انما راى القريب منها لوجود شرط الرؤية وهو وقوع الضوء عليه انه ينعكس عليه فانه لو كان توسيط الضوء شرطاً لوجود اللون لراى الجالس عند النار الجالس في الظلمه وفي هذا العكس نظر واما الظلمة فقال جماعة من الاشاعرة انها صفة وجودية وهو خطاء والا لما راى الجالس في الظلمة الجالس في الضوء لحصول الظلمه بينهما والحق انها عدم الضوء لا مط بل عما من شانه ان يكون مضيئاً فالمجرد ليس بمظلم اذ ليس من شانه الاضائة فالتقابل بينهما وبين الضوء على الاول تقابل الضدين وعلى الثاني تقابل العدم والملكة لانها عدم وجود الضوء قال الثالث الخ **اقول** الطعم كيفية مزاجية فلا بد له من جسم يقبله الجسم واما لطيف او كثيف او معتدل بينهما والفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ويحصل من ضرب الثلاثة في مثلها تسعة انواع فللحرارة ثلثه وهو الحرافة ان فعلت في اللطيف والمرارة ان فعلت في الكثيف والملوحة ان فعلت في المعتدل وللبرودة ثلثة اخرى وهي الحموضة ان فعلت والعفوصة ان فعلت في اللطيف والقبض ان فعلت في المعتدل وللمتوسطة بينهما ثلثة اخرى وهي الدسومة ان فعلت في اللطيف والحلاوة ان فعلت في الكثيف والتفاهة ان فعلت في المعتدل والتفه يقال بالاشتراك على معنيين متغايرين احدهما ما لا طعم له في الحقيقة وثانيهما ما لا طعم له في الحقيقة لكن لا تحس بطعمه لانه لشدة كثافته لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه شيء بسهولة بحيث يدركه اللسان بل اذا احتيل في اجزائه بتحليلها وتلطيفها احس منها بطعم وهذا الثاني هو المعدود في الطعوم لا الاول فانه عدم والطعم موجود وانحصار الطعوم في هذه التسعة غير يقيني فانه لا برهان يدل عليه فان كثيراً من المطعوم لا يدخل تحت هذه التسعة مع ان النقص موجود فيما ذكروه من بيان الفعل والقبول فان الكافور مر مع انه بارد والعسل حلو مع انه حار

الثالث الطعم وهو تسعة لان فاعلها الحار او البارد او المعتدل وقابلها اللطيف او الكثيف او المعتدل فالحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة وان فعل في اللطيف حدثت الحرافة وان فعل في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة وان فعل في اللطيف حدثت الحموضة وان فعل في المعتدل حدث القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وان فعل في الكثيف حدثت الحلاوة وان فعل في المعتدل حدثت التفاهة وقد يجتمع طعمان في جسم واحد كاجتماع المرارة والقبض في الحضض ... نهمان ...

والزيت دسم مع انه حار الى غير ذلك من النقوض ثم القائلون بانحصارها فى التسعة
ذهب بعضهم الى ان خمسة منها بسايط وهى الحلاوة والحموضة والمرارة والملوحة والحرافة
والبواقى مركبة منها وفيه نظر ثم ان الجسم بالنسبة الى الطعم اما ان لا يكون موصوفا بشيء
منه كالهواء او يوصف بواحد لا غير لكثير من الاجسام او بطعمين المرارة والقبض
فى الحضض ويسمى بشاعة والحضض بضم الضاد الاولى هو نوع من الاشنان وكذا
المرارة والملوحة فى الشبحة ويسمى زعوقة او بثلاث طعوم كالحرافة والمرارة والقبض
فى الباذنجان اذا كانت شجرته عتيقة **قال** الرابع الروائح الخ **اقول** من الاعراض
العامة الروائح وهى كيفيات تدرك بالشم وسيأتى تحقيق ماهيته فيما بعد
والرائحة جنس لانواع كثيرة لكن ليست لتلك الانواع اسما بازائها فانه لا يجب ان
يوضع لكل معنى لفظ والا لزم عدم تناهى الالفاظ اذ المعانى غير متناهية ر
تحقيقه فى الاصول بل لما تشتد الحاجة اليه وهنا يحصل فهمها من وجوه الاول
باعتبار ملايمتها للمزاج ومخالفتها له فيقال للملايم رائحة طيبة ولغيره رائحة خبيثة
او منتنة والملايمة والمخالفة امر اضافى يختلف بحسب اختلاف المنسوب اليه
بحيث يكون الشيء طيبا بالنسبة الى شخص دون اخر الثانى من جهة طعوم تضاف
اليها فان بعض الروايح قد يحصل له طعم حلو فيقال رائحة حلوة وطعم حامض فيقال
رائحة حامضة الثالث من جهة اضافتها الى محالها كما يقال رائحة المسك ورائحة
الكافور رح لا يكون ثم حاجة الى الوضع واختلف فى كيفية وصول هذه الروايح
الى القوة الشامة فقال بعضهم يتحلل شيء من اجزاء ذى الرائحة ثم يخالطه الهوى
المنتقل الى القوة الشامة كما فى التبخر وفيه نظر اذ لو كان بالتحلل لزم من ذلك عدم
الجسم عند تواتر ادراكه لانتقال الجزائه المخالطة للهواء وقيل بانفعال الهواء المتوسط
بين ذى الرائحة والخيشوم بكيفية ذى الرائحة كما فى المسك وغيره فان الهوى المحيط يتكيف
برائحته للطف الهوى وسرعة انفعاله عن الملاقى له ثم يتكيف به هوا اخر يجاوره له
وهكذا وكذا الكلام فى التبخر لكن تبخر الاجزاء سبب فى هذا التكليف لان الاجزاء

اوبانفعال الهواء المتوسط بين ذى الرائحة والخيشوم بكيفية ذى الرائحة منه ص
ووصوله الى الخيشوم
شيء من اجزاء ذى الرائحة
تدرك بالشم انفعال
المسك وهى كيفيات
اومن بعضهم الطعم الكريه
رائحة طيبة اومنتنة
الموافقة والمخالفة لها تارة
بازائها بل التمام بجهة
وليس لانواعها اسم
الرابع الروائح

يتحلل

تحلل وتنتقل للزوم ما ذكرناه من الفساد **قال الخامس الخ اقول** هما من اظهر المحسوسات وابينها فلا يفتقران الى تعريف لما عرفت ان الحاصل بالحس اظهر من الحاصل بالتعريف فقوله ملموسات يحترز به عن غير الملموسة كالمبصرات والمسموعات وقوله متضادتان يحترز به عن الحرارتين فانهما لا يتضادان وانما كان الحرارة والبرودة متضادتين لانطباق تعريف التضاد عليهما كما سياتي اما المشهوري فظاهر اذ لا يجتمعان في محل واحد واما الحقيقي فلانهما كان مع غاية البعد بينهما وهذا مذهب المحققين وبعضهم جعل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وراى من جعل البرودة عدم الحرارة كما يجيء بيان غلطه ولكل واحد منهما حكم لاحق بها واما الحرارة فمن حكمها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات وذلك لان منشاها احداث الخفة والميل الصاعد للالطف فالالطف فاذا وردت الحرارة الى الجسم الذي هو غير شديد الالتحام كبدن الحيوان مثلا فانها تحلل اجزائه وتصعدها الالطف فالالطف بحيث يتصل كل جزء بما يناسبه فقد حصل تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بما قلناه من الاتصال واما اذا كان شديد الالتحام فاما ان يكون لطيفه وكثيفه قريبين من الاعتدال لما بينهما من التلازم والتجاذب كما في الذهب فيفيده سيلانا ودورانا او يكون احدهما اغلب فان كان الكثيف اغلب لا في الغاية اثرت تليينا كما في الحديد وان كان اللطيف اغلب اثرت تصعيدا بالكلية اذا كانت قوية واما البرودة فحكمها بخلاف ذلك ثم الحرارة جنس لانواع كثيرة منها الحرارة المحسوسة من النار ومنها الحرارة الغريزية التي هي شرط في الحياة ومناسبة لها واختلف فيها فقيل هي الحرارة المحسوسة وهي جزء الناري في بدن الحيوان اذا بلغ طبخه الى الاعتدال وقيل بل هي غيرها لان المحسوسة متضادة للحيات وهذه شرط فيها مناسب لها ومنها الحرارة المنبعثة عن الكواكب كالحرارة الشمسية ومنها الحرارة التي يكون ظهور فاكيمها من محلها موقوف على ملاقات بدن الحيوان كحرارة الادوية ومنها الحرارات الحادثة عن الحركة ومنها الحرارات الحادثة عن الحمى قوله ومن جعل الى اخره اي بعضهم جعلوا البرودة عدم الحرارة وهو غلط فان البرودة محسوسة ولا شيء من العدم محسوس ينتج من الشكل

الثاني لا شيء من البرودة بعدم اما الصغرى فلانا نحس من البارد بكيفية زائدة على عدم الحرارة
كما في برودة الثلج وهو ظاهر واما الكبرى فلان الحس انما يدرك ما يلاقيه او يقابله ولا مقابلة
بين الموجود والمعدوم **قال** السادس الخ **اقول** هاتان كيفيتان ايضا من المحسوسات بحس اللمس
واما تضادهما فظاهر وبعض الاوائل فسروا الرطوبة بعدم الممانعة فعلى هذا بينهما عدم و
ملكة واختلف في تفسيرها فقال ابو علي بن سينا الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول
الاشكال لموضعها كالماء الموضوع في الاناء المربع فانه يصير الماء مربعا فاذا اردناه الى اناء
مثلث صار مثلثا من غير صعوبة في ذلك واليبوسة كيفية تقتضي عسر قبول الاشكال
لموضعها كالحجر فانا اردنا جعله مثلثا افتقر على عسر في نحته وجعله على ذلك الشكل
وكذا اردنا بعد ذلك شكلا اخر وفيه نظر فانا لا نسلم ان عسر قبول الاشكال في الحجر
لليبوسة اين وحدت وليس كذا فان من الاجسام البسيطة ما يقبل الاشكال لوجد سهولة
مع كونه يابسا كالنار وفسر بعضهم بما يقتضي سهولة الالتصاق وسهولة الانفصال
فعلى هذا يكون العسل رطبا فيكون ارطبا وهو خلاف ما اجمع عليه المحققون اجاب
بعضهم بان العسل وان كان سهل الالتصاق لكنه عسر الانفصال وقيل الرطوبة
هي البلة التي تنتشر على سطح المحل فعلى هذا الهواء غير رطب والتحقيق يقتضي ان
هاتين الكيفيتين من الامور المحسوسة وقد عرفت انها لا تفتقر الى تعريف فهو لا
ان قصد والتعريف فهو خطأ ويرد عليهم ما ذكرنا من النقض والا فهو ذكر لبعض
خواصها واحكامها فلا يكون عاما مطردا **قال** السابع الخ **اقول** من الاعراض
المحسوسة بحس السمع الصوت وحيث انه محسوس لا يفتقر الى تعريف وذهب النظام
الى انه جواهر يقطع بالحركة وهو خطاء فان الجوهر يدرك باللمس ولا شيء من الصوت
يدرك باللمس فلا شيء من الجوهر بصوت وينعكس الى لا شيء من الصوت بجوهر وذهب
بعضهم قال انه نفس القلع او القرع وكلاهما فاسد فان التموج والقلع والقرع مدرك
بالبصر فلا شيء من ذلك بصوت (ولا شيء من الصوت بمدرك) وسبب غلطهم اخذ سبب الشيء مكان ذلك الشيء
والتحقيق انه عرض مسموع يحدث من التموج الحاصل في الهواء الذي سببه القرع او القلع

مع وقد يفسر الرطوبة بالبلة — عسر قبول الاشكال لموضعها — واليبوسة كيفية تقتضي — سهولة قبول الاشكال لموضعها — كيفية تقتضي — متضادتان فالرطوبة — وهما كيفيتان محسوستان — الرطوبة واليبوسة — السادس

الكلام في الصوت — السابع الصوت وهو كيفية مسموعة — يحصل من تموج الهواء بين قارع ومقروع — او قالع ومقلوع — المسموع السامع — او شعورية — الموجود فيه — الحاصل — تموج الصوت منه — من صوت خرج منه — يتموج الى السامع — والقرع

والقرع هو اساس عنيف والقلع تفريق عنيف وبيانه انه اذا حصل بين الجسمين القارعين مقارعة انقلب من بينهما هواء فيصدم ذلك الهواء هواء اخر وهكذا حتى يصل ذلك التموج الى سطح الصماخ فيدركه القوة السامعة ومثال التموج في المشاهد التموج الذي يحصل في الماء اذا وقع فيه حجر اوشيء له فالسبب القريب هو التموج والبعيد هو القرع او القلع وكذلك الصدى فانه اذا وصل ذلك التموج الى جسم صلب واملس رد ذلك الهواء الى خلف على شكله الذي كان عليه اولا فيدركه السامعة واعلم ان الصوت موجود في الخارج قبل وصوله الى القوة السامعة ام هو موجود في القوة السامعة لا غير عند وصول التموج اليها الحق الاول وذهب قوم الى الثاني وهو خطأ لانه لو كان كما ذكروا لما ادركنا جهته لكن ندرك جهته قطعا بيان الملازمة انه اذا كان ادراكه ووجوده انما هو بملاقات الحاسة لا يكون للحاسة تعلق بادراك جهته كما في اللمس فانه لما كان مدركا حال الملاقات لم يحصل لنا شعور بجهته ان قلت انما ادركنا الجهة في الصوت لان القرع الذي هو سببه حصل من تلك الجهة المقابلة الخ قلنا هذا باطل فانا لو سددنا الاذن اليسرى مثلا التي هي المقابلة للقرع لا ادركنا جهة الصوت بالاذن اليمنى وهو قائم بالهوى لانه لو لم يكن موجودا في الهواء لما مال بهبوب الرياح كالمؤذن على منارة فانه يسمع صوته من جهة دون اخرى لاماله الريح الى تلك الجهة التي سمع اذا عرفت هذا فاعلم انه غير باق بالضرورة بل يبقى زمانا واحدا ويعدم لعدم علته لا لذاته والا لكان ممتنعا قوله والحرف تختلف المتكلمون والحكماء في الحرف فالمتكلمون لما منعوا قيام العرض بالعرض منعوا من كون الحرف هيئة عارضة للصوت بل جعلوه من جنس الصوت وقسما منه والحكماء لما جوزوا قيام العرض بعرض اخر وهو الحق عرفوه بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله تميزا في المسموع فالهيئة شاملة له ولغيره وقولنا عارضة للصوت يخرج به هيئة عارضة لغيره من الاعراض كالسرعة للحركة وكالهيئات العارضة للاجسام وقولنا يتميز عن صوت اخر مثله تميزا في المسموع يخرج به ما لم يحصل به التميز من الهيئات العارضة للصوت لكن لا في المسموع بل اما في الطبع ككون الصوت طيبا واخر غير طيب او في الكم ككون احد الصوتين طويلا

الثامن الاعتماد وهو كيفية تقتضي حصول الجسم في جهة من الجهات وهو اما لازم كالثقل والخفة واما مجتلب وانواعه ستة بحسب تعدد الجهات وهو غير باق متن

او الآخر قصيرا فان ذلك يفيد التميز لكن بالطبع او المقدار وبيان كون الحرف هيئة ان الهواء
الداخل الى القلب لترويحه قبل وصوله الى القلب يدخل الى الرئة ليعتدل فيها بحيث يكون
قريبا من مزاج القلب ثم يدخل الى القلب بعد ذلك فيتسخن بحرارة القلب فيصير كلا الى
القلب فينقصه ليدخل عليه غيره فيدخل الى الرئة كما كان اولاً ثم ان الرئة تدفعه ايضا
لحصول غيره فيخرج فيحصل بينه وبين الحنجرة مقارعة ومقاومة صلابة الحنجرة فيحدث
الصوت ثم انه يصل الى المخارج المعهود فيعرض له انقطاع عند كل واحد منها فيحصل
له هيئة حينئذ وتلك الهيئة هي الحروف ثم الحروف ثم الحرف اما مصوت وهو
حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من
الحركات المجانسة لها كالفتحة للالف والضمة للواو والكسرة للياء وهو وهي
لا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن واما صامت
وهو ما عداها من باقي الحروف التهجي كالثاء والجيم والهاء والراء وهذه يمكن الابتداء بها



قال الثامن الاعتماد الخ **اقول** هذا القسم اعني الاعتماد يسميه الحكيم ميلا وثبوته
في الحجر ظاهر فانه يحس في الزق المنفوخ تحت الماء مدافعة الى فوق وفي الحجر الواقف في
الهواء مدافعة الى التحت وهو غير الحركة لانها تعدم والمدافعة باقية وهو غير الطبيعة ايضا
فانها تكون موجودة في غير وقت المدافعة وعرفه المصنف بانه كيفية تقتضي حصول الجسم
في جهة من الجهات اما بالطبع كالزق المنفوخ المدافع الى فوق والحجر المدافع الى التحت و
اما بالقسر كالحجر المرمي لجهة الفوق على خلاف طبيعته واما بالارادة كالحركة الحيوانية و
ينقسم الى لازم وهو ما كان طبيعيا كالثقل والخفة الذين في الحجر والماء الى التحت والفوق الى
مجتلب وهو ما كان قسريا وارادياً الى الجهات الاربع قوله وانواعه اي انواع الاعتماد ستة
وذلك بحسب تعدد الجهات فانها ستة فان الجسم له ابعاد ثلاثة طول وعرض وعمق
ولكل منها طرفان واثنان في ثلاثة ستة وهو فوق وتحت ويمين وشمال وخلف وقدام
فالطبيعي منها الفوق والتحت والباقي غير طبيعي والاعتماد ايضا ينقسم الى ستة كما قلنا
ميل فوقي وتحتي وغير ذلك وهو غير باق لان الجسم اذا حصل في حيزه سكن ولو كان

فيزيل

(التاسع التاليف) يقتضي صعوبة تفكيك الجسم وسهولته لان بعض الاجسام صعب التفكيك وبعضها سهل والتاليف لا يقوم بمحلين والا لقام عرض واحد في محلين

فيه ميل لو سكن ان قلت يمنع ذلك في الاعتماد اللازم اي الطبيعي فان الساكن فيه يجوز ان يكون تعارض لا لعدم الميل اما في المجتلب فيصح فانه لا يجب حصول الجسم في جهة من الاربع و انتقاله عنها فيكون الضمير حينئذ في قول المصنف وهو عايد الى المجتلب قلت الجسم اذا وصل الحيز الطبيعي لا يجوز ان يكون له ميل عنه والا لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وهو محال او ميل اليه والا لكان تحصيلا للحاصل وفي هذا نظر فان فقدان الميل والحالة هذه اعني كونه في حيزه الطبيعي لا يدل على عدمه اذ هو لازم الطبيعة وكذلك لو اخرج منه لعاد اليه فيكون باقيا لكن في جعل الضمير في كلام المصنف وهو غير باق عائدا الى الميل المجتلب تعنف **قال** التاسع التاليف الخ **اقول** عرض يقتضي صعوبة تفكيك الاجزاء وسهولتها واثبته ابو هاشم وشيخنا ابو جعفر الطوسي رحمه الله لان بعض الاجسام يصعب تفكيكه كالحديد مثلا وبعضها يسهل تفكيكه كالماء والدهن فلولا اتصاف ما يصعب تفكيكه بعرض يقتضي الصعوبة ونفي بها من ضدها ولا اولى بها من غيره من الاجسام وقال انه يقوم بمحلين لا غير لانه اما ان يكون قائما بجزء واحد او بجزئين او باكثر من جزئين والا لجاز ان يقوم الجبل العظيم تاليف واحد لعدا ولوية عدد عن عدد واذا كان كذلك لزم اذا اخذنا جزء واحدا من الجبل العظيم انفكاك الجبل كله لعدم التاليف بعدم بعض محله ويسهل تفريق الباقي وهو معلوم البطلان فبقي ان يكون قائما بجزئين وهو المطلوب والمحققون من المتكلمين احالوا وجود عرض واحد في محلين كما استحال وجود جسم واحد في محلين والحكماء جوزوا وجود عرض واحد في محل واحد منقسم كالوحدة القائمة بالعشرة والتربيع القائم بالاضلاع الاربعة المحيطة بالسطح والحياة القائمة بالبنية المنقسمة الى الاعضاء وفي التحقيق هو قيام عرض واحد بمحل واحد لكنه منقسم واعلم ان قول ابي هاشم ضعيف لجواز استناد صعوبة التفكيك الى الله الفاعل المختار والى قائمة بمحال متجاوزة وما ذكره من الحجة ركيك فان التاليف القائم باحد الجزئين هو التاليف القائم بالآخر فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو باطل كما عرفت

وفيه نظر لجواز قيامه بمجموعها الآن يقوم بكل منهما على حدة فلا يلزم ما ذكر **قال العاشر** الخ **اقول** ذهب الجبائيان الى ان الجواهر باقية فعدمها ليس لذاتها والا لكانت ممتنعة فلا يوجد ولا بالفاعل لان الفاعل شأنه التاثير عدم والا لعدم المؤثر فيها لان الباقي مستغن عنده عن الفاعل مع بقائه ولا لانتفاء الشرط ان كان جوهرا لزم الترجيح بلا مرجح اذ الجواهر متساوية في الجوهرية وان عرضا لزم الدور اذ العرض مشروط بوجود الجوهر فلو كان شرطا له دار فبقي ان يكون لطريان الضد وذلك الضد عرض هو الفناء اذا اوجده الله عدم الجواهر وهو غير باق والا لافتقر الى ضد اخر وتسلسل وليس في محل اذ الضد لا يجامع ضده ثم اختلفا فذهب ابو علي ان الفناء يتعدد بتعدد الجواهر وذهب ابو هاشم الى ان فناء واحدا يكفي في عدم الجواهر كلها وهذه المقدمات كلها ممنوعة اما اولا فلجواز استناد الاعدام الى الفاعل كما استند الايجاد اليه واما ثانيا فلاستحالة وجود العرض لا في محل واما ثالثا فلان عدمه في الان الثاني ان لضد اخر تسلسل و ان كان لذاته كان ممتنعا فيستحيل وجوده واما رابعا فلان عدم احد الضدين بالاخر ليس اولى من العكس لانهما متساويان في القوة متمانعان والا لما كانا ضدين **قال الحادي عشر** الخ **اقول** عرف المصنف الحياة بانها عرض يحل الجسم المركب على بنية مخصوصة يريد به ان تلك الاجزاء ينبغي ان يكون بينها فعل وانفعال بحيث يحصل بينهما مزاج وقوله يصح على تلك الذات باعتبارها صحة القدرة والعلم ليس من تمام التعريف بل حكم من احكام الحياة لازم لها وهنا فوائد **الاولى** ذهب بعض الاوائل الى ان الحياة هي عبارة عن اعتدال المزاج وبعضهم الى انها قوة الحس والحركة وقال المحقق الطوسي رحمه الله ان هذا النقل غير صحيح بل اعتدال المزاج شرط في الحياة وشرط الشيء المغاير له وقوة الحس والحركة معلولة الحياة واثر من اثارها فيكون متاخرة عنها فلا تكون هي وعرفها رحمه الله في التجريد بانها صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج في حياتنا نحن واما واما حياته تعالى فليس من هذا القسم استحالة المزاج عليه والحس والحركة ايضا والمراد باعتدال المزاج هو ان يكون لموضوع ما مزاج لايق بنوعه **الثانية** استدل المتكلمون

بها لجسم البسيط وقوله على بنية

على وجود الحياة وكونها زائدة على صحة القدرة والعلم بانه لولا اتصاف الذات بامر يقتضي هذه الصحة لم تكن الذات اولى بها من الجمادات لاشتراك الاجسام في الجسمية والتركيب حينئذٍ الحياة هل هي مشروطة بالبنية ام لا فذهب المحققون من الحكماء والمعتزلة الى ذلك لما عرفت من اشتراطها باعتدال المزاج وذلك انما يتم بوجود الجسم المركب من العناصر الاربعة وذهب الاشاعرة الى ان ذلك غير مشروطة وجوزوا الحكماء من الاشاعرة قيام الحياة بالجوهر الفرد الرابع ان الحيات تفتقر الى الروح وهو ظاهر وفسر الحكماء الروح بانه اجسام لطيفه متكونة من بخارية الاخلاط سارية في عروق تنبعث عن القلب وتلك العروق هي المسماة بالشرائين وفسر بعض المعتزلة الروح بانها هواء رقيق يختص بضرب من البرودة يتردد في مجاري النفس واستدل ابو هاشم على افتقار هذه الحياة الى هذه بانه ممنوع من النفس يموت لفقده وشرط اكثر المعتزلة للحيات نوعا من الرطوبة كالدم ولهذا اذا خرج الدم من الحيوان يموت وشرط بعض الحكماء نوعا من الحرارة الخامس المحققون على ان التقابل بين الحياة والموت تقابل العدم والملكة وفسروا الموت بانه عدم الحياة عن محل اتصف بها وقيل عما من شانه ان يكون حيا فالنطفة ميتة على الثاني وابو علي الجبائي وابو القاسم الكعبي الى انهما ضدان وجعلا الموت صفة الوجودية واستدلا بقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة والخلق يستدعي الايجاد وهو ضعيف فان الخلق لغة التقدير وهو كما يكون للوجودي يكون للعدمي قال الثاني عشر الخ اقول في هذا القسم مسائل الاولى القدرة وهي الصفة التي باعتبارها يكون الفاعل الحيوان اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان يترك ترك تبعا للداعي وعدمه والدليل على ثبوتها هو ان الاجسام متفقة في الجسمية ومختلفة في صدور الافعال عنها وعدم صدورها ولا مايز الا هذه الصفة لان حركة القادر متميزة عن حركة المرتعش وذلك التميز علية كون القادر متمكنا من الترك دون المرتعش والفرق بينها وبين الطبيعة المؤثرة هو ان القدرة لها شعور باثرها دون الطبيعة ثم ان القدرة ليست موجبة للفعل بذاتها للفرق الضروري بين فعل القادر والموجب من حيث مكنة الاول

الثاني عشر في القدرة ومعنى كون الحي قادرا هو انه بحيث يصح منه ان يفعل وان لا يفعل بالنسبة الى شيء بان يكون له ما يصح به ان يفعل وان يترك بالعقل بل فرق الكاف مكلف بالابداء بالايمان مع علمه تعالى بانه لم يؤمن كفر فلو كان الترك غير مقدور له لكان تكليفا بما لا يطاق وهو ممتنع بالتصديق والعقل على المشهور ان يكون القادر حالا من شانه

منتقل الثاني عشر

الثالث عشر الاعتقاد ان كان جازما مطابقا ثابتا فهو العلم وان لم يكن ثابتا فهو اعتقاد المقلد وان لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب من

من الترك دون الثاني وهل مع انضمام الداعي الى القدرة يصير الفعل واجبا ام لا ابو الحسين
البصري والمحققون الى الاول قالوا ولا ينافي هذا الوجوب الاختيار لان المراد بالاختيار
هو كون الفعل تابعا للداعي ومتساوي الطرفين بالنسبة الى القدرة وهو هنا كذلك
واكثر المعتزلة قالوا بالثاني وقال محمود الخوارزمي يكون الفعل اولى وسيأتي تحقيقه
الثاني هل القدرة المتقدمة على الفعل بمعنى ان الذات تكون متصفة بها قبل وقوع
الفعل منها ام لا ذهب المعتزلة والحكماء والمحققون الى الاول وهو الحق وذهب
الاشاعرة الى الثاني لنا وجهان الاول انا نعلم بالضرورة انا قادرون على الجلوس حال
حال القيام ودفعه مكابرة الثاني لو لم تكن القدرة متقدمة على الفعل لزم
تكليف ما لا يطاق وهو محال كما يجيء بيان الملازمة ان الكافر مكلف بالايمان
حال كفره وحال الكفر ليس هو زمان الفعل بل متقدم عليه فلو لم يكن الكافر في تلك
الحال قادرا على الايمان لكان تكليفه حال عجزه وهو عين تكليف ما لا يطاق واحتجت
الاشاعرة بانها لو تقدمت على الفعل لكانت باقية والبقاء عرض فيلزم قيام
العرض بالعرض وهو محال والجواب منع المتقدمين وسيأتي تحقيقه الثالثة
هل هي متعلقة بالضدين ام لا فقالت المعتزلة والحكماء والمحققون بالاول
وهو الحق لانا نعلم بالضرورة ان القادر على الفعل قادر على الترك وايضا الفرق
بين الموجب والقادر حاصل بان الاول يصح منه الفعل والترك وهما ضدان دون
الثاني فتكون القدرة متعلقة بهما لكن على سبيل البدل وقالت الاشاعرة
بالثاني لعدم تقدمها على الفعل فتكون مقارنة له فلا تتعلق بغيره وقد عرفت
ما فيه الرابع اختلفوا في العجز فقالت الاشاعرة هو صفة وجودية فتقابل القدرة
تقابل الضدين وقال المحققون من الحكماء والمعتزلة هو عدم القدرة عما من شانه
ان يكون قادرا فلا يسمى الجماد حينئذ العاجز وان لم يكن قادرا اذ ليس من شانه
القدرة فيكون على هذا بينهما تقابل العدم والملكة قال الثالث عشر الخ اقول
الاعتقاد امر وجداني فيكون غنيا عن التعريف وحيث هو تصديق فلا بد فيه

من الحكم

من الحكم بمتصوّر على متصوّر فذلك ان كان جازمًا مطابقًا ثابتًا فهو العلم وان كان جازمًا غير ثابت

فهو تقليد المحق وان كان جازمًا غير مطابق فهو جهل مركب وهنا فوائد الاولى المراد بالجازم هو

ما اذا عرض نقيضه على العقل حكم بامتناعه وبالثابت هو ما يمتنع زواله لوجود علته المطابق

هو ما عليه الامر في نفسه الثانية ادرج بعض الحكماء الظن في الاعتقاد بانه قسمه الى الجازم

وغير جازم والثاني ظن وهو قريب وبعضهم قسم غير الجازم الى ما يتساوى فيه الاحتمالان

فذلك شك والى ما يترجح احدهما فيه على الاخر فالراجح ظن والمرجوح وهم وهؤلاء قد ادخلوا

في الاعتقاد ما ليس منه وهو الشك والوهم كما اخرج ابو الهذيل العلم منه وهو فاسد

الثالثة العلم امر مشترك بين معنيين احدهما المذكور اولا وثانيهما حصول صورة

الشيء في العقل وهذا يدخل فيه الاول والظن والتقليد والجهل الرابعة الجهل

مشترك بين امرين احدهما المذكور اولا والثاني عدم العلم فالاول على قسمي الاعتقاد كما

عرفت الثاني بينه وبينه تقابل العدم والملكة ويسمى الاول مركبا لتركيبه من عدم

العلم واعتقاد العلم فهو مركب من جهلين والثاني يسمى بسيطا لعدم تركبه الخامسة الحق

ان السهو عدم ملكة العلم وكذا النسيان وذهب ابو علي الجبائي ان السهو معنى يضاد العلم

فبينهما مقابلة التضاد وحينئذ وفرق الحكماء بين السهو والنسيان فقالوا السهو زوال الصورة

من المدركة وان كان موجودا في الحافظة والنسيان زوالها عنهما معا الخ **قال والعلم الخ اقول**

العلم ليس ضروريا مطلقا لان بعضه كسبي قطعا كتصور الحرارة والبرودة وثبات ان الواحد نصف

الاثنين فتعين ان يكون بعضه ضروريا وبعضه كسبيا والمراد بالضروري في باب التصورات

هو ما لا يتوقف على نظر وكسب وفي باب التصديقات هو ما لا يفتقر بعد تصور الطرفين

الى نظر وكسب كتصور الملك ووحدة الصانع والضروري ستة اقسام الاول البديهيات

وهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها اعني المحكوم عليه والمحكوم به كقولنا الكل

اعظم من الجزء فانا اذا تصورنا الكل وهو المركب من عدة امور والجزء وهو واحد من تلك

الامور حكمنا بان الاول اعظم من الثاني وكالحكم بان المقادير المتساوية لمقدار واحد كالذراع

مثلا متساوية في نفسها بان يكون كل واحد منها ذراعا الثاني المحسوسات وهي قضايا

باعتبار المقدمتين فانهما ان كانتا علميتين فالنتيجة علمية والا فظنية اعم من ان يكون ظنيتين او احدهما ظنية والاخرى علمية كقولنا زيد يطوف بالليل فهو سارق ينتج ان زيداً سارق وذلك مظنون قال والنظر الخ اقول قد عرفت ان صحة النظر انما يكون بصحة المقدمات والترتيب فاعلم ان الناس قد اختلفوا في النظر الصحيح هل يفيد العلم ام لا فذهب السمنية وهم حكماء الهند الى ان النظر لا يفيد العلم اصلاً وان المفيد ليس الا الحس وذهب قوم من المهندسين بانه غير مفيد في الالهيات وزعموا ان الغاية فيها القول بالاولى والاحرى لا على الجزم فانه غير ممكن فيها وقصروا افادة العلم في الرياضيات كالحساب والهندسة لا غير واطبق المحققون من الحكماء وغيرهم على بطلان قول الفريقين معاً فانا اذا علمنا ان العالم حادث وان كل حادث مفتقر الى المؤثر فانا نعلم قطعاً ان العالم مفتقر الى المؤثر لان كبرى هذا القياس دلت على ان الاعتقاد ثابت لكل حادث وصغراها دلت على ان الحدوث ثابت للعالم فيكون الافتقار ثابتاً للعالم لان الثابت للثابت للشيء ثابت لذلك الشيء قطعاً وهذه مسئلة الهيئة وقد يكون النظر فيها مفيداً للعلم فبطل ما قاله الفريقين معاً احتجت السمنية على مذهبهم بان النظر لو افاد العلم لزم اما تحصيل الحاصل واستعلام المجهول المطلق وهما محالان بيان الملازمة ان المطلوب بالنظر اما ان يكون معلوماً او مجهولاً فان كان معلوماً والفرض ان الحاصل من النظر هو ذلك المعلوم فيكون تحصيلاً للحاصل وان كان مجهولاً كان طلباً للمجهول المطلق وهو محال لانه لا يعلم اذا وجد انه هو الذي كان مطلوباً له اجاب المحققون عن ذلك بانه معلوم من وجه دون وجه وقوله وليس المط الوجه ان اشارة الى سؤال اورده فخر الدين الرازي على الجواب المذكور وتقريره ان يقال لوجه المعلوم معلوم فلا يطلب لحصوله والوجه المجهول لا يتوجه النفس اليه فلا تطلبه فلا يتم المطلوب حينئذ اجاب المحقق العلامة خواجه نصير الدين الطوسي قدس الله روحه بان المطلوب الماهية المتصفة بالوجهين وهي ليست معلومة من جميع الوجوه ولا مجهولة من جميع الوجوه بل معلومة من وجه دون وجه آخر وبيان ذلك ان المطلوب ان كان تصورياً يكون معلوماً

ببعض

والنظر واجب لكون ... ممنوع لانه واجب جعلها دافعة للخوف فلا يتم تقريره بالتكليف فلا يتم الواجب المطلق بدونه فهو واجب فلا يتم الا به الواجب ... ا ه ... وابتنائه على المقدمه ... تكليف ما لا يطاق ... م

بعض عتباراته ومجهولاً من حيث كمال تصوره وان كان تصديقياً يكون معلوماً من جهة تصوره
ومجهولاً من حيث الحكم احتج المهندسون بان اهل الكلام قد خبطوا في مسائله واضطربوا فيها
لغوا اختلافهم في اقرب الاشياء اليهم وهي النفس كما سيجيئ ولو كان النظر مفيداً في علومهم لما حصل
هذا الاختلاف اجيب بان ذلك لا يدل على الامتناع بل على الصعوبة وذلك مسلم ثم انا نقول
للفريقين معاً الحكم بكون النظر غير مفيد اما ان يكون ضرورياً او نظرياً لا سبيل الى الاول لوجود
الخلاف فيه فتعين الثاني وهو ان يكون نظرياً فيكون اعترافاً بان بعض النظر مفيد وهو ما تقوم لثبوت
النظر مفيد **قال** والنظر الخ **اقول** اتفق المحققون على ذلك خلافاً للحشوية والدليل
على وجوبه هو ان النظر يتوقف عليه الواجب المطلق وهو مقدور وكلما
يتوقف عليه الواجب المطلق كان مقدوراً فهو واجب فالنظر
واجب بيان الصغرى ان معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً ولا يتم الا بالنظر اما انها واجبة فلانها
دافعة للخوف فلان المكلف الجاهل بالله يجوز ان يكون له صانعاً اراد منه معرفته وكلفه
بها وانه لو لم يعرفه عاقبه على تركها سواء كان ذلك التجويز بخاطر خطر له او بسبب سماع اختلاف
الناس في العقائد الالهية وحينئذ يجد من نفسه خوف عقاب مظنون لعله يلحقه بسبب
ترك المعرفة فلا يزول ذلك الا بالمعرفة فيكون دافعة للخوف واما ان دفع الخوف عن النفس
واجب فانه الم نفساني يتمكن المكلف من دفعه ولم يفعل فانه يستحق الذم بعدم
دفعه واما انها لا يتم الا بالنظر فلانها ليست ضرورية والا لما نفي وقع فيها خلاف بين
العقلاء لكن الاختلاف واقع وهو ظاهر فلا تكون ضرورية فتعين ان يكون نظرية
لانحصار العلم في الضروري والنظري واما بيان الكبرى فلانه لو لم يجب ما لا يتوقف
عليه الواجب المطلق للزم اما خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً او تكليف ما لا
يطاق بيان الملازمة ان ذلك الواجب المتوقف على هذا التقدير ان بقي على وجوبه لزم
التكليف بالمشروط مع عدم شرطه وهو تكليف ما لا يطاق وهو محال كما يأتي وان لم
يبق وجوبه بل يزول لزم الامر الاول فيصير واجباً مقيداً والفرض انه مطلق هذا خلف و
فائدة قولنا الواجب المطلق احتراز عن الواجب المقيد كالزكوة فان وجوبها مقيد بحصول

الخلاف في النظر

قال وكما يمتنع الخ اقول لا خلاف في تعلق العلم بالامور الوجودية واما الامور العدمية فاما
ان يكون اعدام ما كان او اعدام مطلقة فالاول يجوز تعلق العلم بها ايضا بلا خلاف واما الثاني
فقد اختلف فيه فذهب قوم الى انه لا نعلم لان العلم اما صورة وذلك متوقف على وجود ذي
الصورة او الاضافة فتوقف على وجود المتضايفين ولا شيء من العدم بموجود فلا يتعلق العلم
به والجواب انه موجود في الذهن فصح تعلق الاضافة به وايضا فانا نعلم قطعا طلوع الشمس
غدا من مشرقها وهو معدوم الآن قال الرابع عشر الخ اقول قد عرفت من قبل كون
الظن نوعا من الاعتقاد ونازع في ذلك ابو علي واتباعه وذهبوا الى انه جنس مغاير للاعتقاد
وخصوا الاعتقاد بالجازم وهو مختار المصنف في المناهج وعرفه هنا بانه ترجيح الى الخره ويحترز
انه اعتقاد راجح ويجوز عدم وقوعه فان كان وقع كان ظنا صادقا والا كان ظنا كاذبا
قال الخامس عشر الخ اقول من الاعراض النفسانية النظر وعرفه الرازي بانه ترتيب
تصديقات يتوصل بها الى تصديق اخر وهو غير جامع اذ الترتيب قد يكون في التصورات
ايضا وعرفه بعضهم بانه ترتيب علوم يتوصل بها علم اخر وهو فاسد ايضا فانه عنى
العلم بمعنى اليقين لم يكن جامعا ايضا لخروج النظر في المقدمات الظنية والجهلية
وان عنى به العلم بمعنى الاعم كان مستعملا للفظ المشترك والمجاز وكلاهما من
اغاليط التعريف وهكذا اورد المصنف على التعريفين فلذلك عرفه بما يشمل الجميع
وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى امر اخر كقولنا العالم متغير وكل متغير
حادث فالعالم محدث هذا في اليقين واما في الظن كقولنا هذا غيم رطب وكل غيم
رطب فهو ممطر واما في الجهل كقولنا العالم مستغني عن المؤثر ومستغني عن المؤثر
قديم فالعالم قديم فالترتيب له معنيان لغوي واصطلاحي اما اللغوي فهو
جعل شيء في مرتبته واما الاصطلاحي فهو جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق
عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم والتاخير والمراد بالامور
هو ما فوق الامر الواحد ليشمل المركب من مقدمتين ومن مقدمات واخر التعريف
ايضا كالجنس والفصل الذي يحصل من تصورهما الانتقال الى تصور الماهية والمراد

بالتغيير

وهو نسبة امر الى اخر ... يتوقف ... الا خرى؛ فهو كاذب ... الخامس عشر النظر؛ مطابقا فهو ظن صادق والا؛ عن وما لم يمنع من النقيض فهو الشك؛ ترجيح احد الطرفين ترجيحا؛ لان الرابع عشر الظن وهو؛ التشرف وهو معدوم؛ طلوع الشمس غدا من؛ نفس للعدوم فانا نعلم؛ اضافة الى الموجود فلذا؛ وكما يمتنع

في الظن

في النظر

فان صحّت المقدمتان والترتيب فالنظر صحيح والّا ففاسد ص

بالذهنية ان صورها حاصلة فى الذهن والذهن قوة قائمة بالنفس معدة لاكتساب العلوم فالترتيب جنس شامل للنظر وغيره من المركبات وبقيد الذهنية خرج الترتيب الواقع من الامور الخارجية كالاجسام وبقيد التوصل الى امر اخر خرج ما لا يحصل من الانتقال الى اخر كالكثير من القضايا وكل مركب لابد له من علل اربع وهى المادية والصورة والفاعلية والغائية فالترتيب اشارة الى العلة الصورية للنظر ومثاله فى الخارج كالشكل السرير وحيث ان كل ترتيب لابد له من مرتب استلزم الاشارة الى العلة المادية كاقطاع الخشب للسرير وقوله يتوصل بها الى امر اخر اشارة الى العلة الغائية فانه الغرض من الترتيب المذكور وذلك كالجلوس على السرير فانه الغرض فى صنعة السرير فلا ثر منها بالمطابقة وواحد بالالتزام قال فان صحت الخ اقول لما كان ثبوت محمول المطلوب لنظرى الموضوع غير بين بنفسه والّا لما احتيج فيه النظر فافتقرنا الى وجود علة لذلك الثبوت فيحصل من انضمامها الى المحمول له اخرى فلا جرم يتركب النظر من مقدمتين ثم المقدمات قد تكون صحيحتين اى مطابقتين لما عليه الامر فى نفسه كقولنا الانسان حيوان وقد لا تكونان كقولنا جماد وترتيب المقدمات قد يكون بحيث يؤدى الى المطلوب وذلك بانه يكون على هيئة شكل من الاشكال الاربعة من احد ضروبها وقد يكون بحيث لا يؤدى كغير ذلك من انواع التركيب اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا كان المقدمات والترتيب صحيحين بالمعنى المذكور كان النظر صحيحا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر فالعالم مفتقر الى المؤثر والّا لكان فاسدا اعم من ان يكون عدم الصحة من جهة المادة اعنى المقدمات او من جهة الصورة اعنى الترتيب او من جهتهما معا وهل ذلك الفاسد يستلزم الجهل ام لا قيل لا يستلزم المط وقيل يستلزم مط وقال المصنف فى المعارج ان فسد المادة استلزم والّا فلا وفيه نظر فانه جاز ان تكون الصورة الصحيحة والمادة فاسدة ويكون النظر صحيحا كقولنا كل انسان حجر وكل حجر حيوان فانه يلزم منه ان كل انسان حيوان وذلك ليس بجهل قال ثم المقدمتان الخ اقول المقدمة هى قضية جعلت جزء قياس والنتيجة فهى القول اللازم عن الدليل وهى قد يكون علمية اى يقينية وقد يكون ظنية وذلك

والعلم لا يحد من صفات الوجدانية متروك

يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر كالحكم بان النار حارة بالمس لها والحكم بان الشمس مضيئة بالرؤية لها بالبصر ويسمى هذا الحكم مشاهدات واما الحس الباطن فالحكم بان لنا جوعا وشبعا ويسمى هذا القسم وجدانيات اي يجدها الشخص من نفسه الثالث المجربات وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة حدس قوي من النفس يزول معه الشك والحدس هو سرعة الانتقال الذي من المبادي الى المطالب كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لاجل اختلاف نوره بسبب تغاير اوضاعه الى الشمس قربا وبعدا الخامس المتواترات وهي قضايا يحكم بها العقل لكثرة وقوع الاخبار بها عن قوم تأمن النفس مواطاتهم على الكذب كالحكم بوجود النبي م ووجود مكة وشجاعة علي وسخا حاتم وهل لليقين فيها عدد مخصوص ام لا ذهب القوم الى الاول فمنهم من قال اثنا عشر نظرا الى عدد النقباء ومنهم من قال عشرون نظرا الى قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون ومنهم من قال اربعون نظرا الى قوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين وكانوا اربعين ومنهم من قال سبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا ومنهم من قال ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل البدر والكل فاسد اذ العدد ليس له تاثير في افادة اليقين بل اذا حصل اليقين علم حينئذ العدد الذي يفيده ورب عدد يفيد العلم في صورة دون اخرى السادس قضايا يحكم بها العقل بواسطة لازم لها لا ينفك عنها ويسمى قضايا قياساتها معها اي ادلتها معها كالحكم بان الاثنين نصف الاربعة لانه عدد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكل عدد كذلك فهو نصف لذلك العدد ينتج ان الاثنين نصف الاربعة **قال** والعلم الخ **اقول** اختلف الناس في ان العلم هل هو من المعلومات الغنية عن التعريف ام ليس كذلك فذهب قوم الى انه لا يستغني عن التعريف بل يحد ويرسم كغيره من الحقايق وعرفه بعضهم بانه معرفة المعلوم على ما هو عليه وهو غير مانع لدخول الظن والتقليد المطابقين في التعريف بالاخص ايضا فان المعرفة يراد بها التصور وهو اخص من العلم وان اريد بها معنى العلم حتى يكون التعريف لفظيا ففاسد ايضا اذ التعريف اللفظي تعريف بالاشهر والمعرفة ليست باشهر من العلم ومع ذلك فهو دوري اذ المعلوم يعرف بانه شئ يتعلق به العلم فتعريف العلم به دوري وقيل هو ما يقتضي سكون النفس وينتقض بالجهل المركب والتقليد الجازم ومنهم من جمع بينهما فقال هو معرفة المعلوم على ما هو به

اختلاف الناس في تعريف العلم

وما هو موصوف بما فيه للمعلوم في العالم او اضافة بين العالم والمعلوم محضة لا نفس فيه مع انه صفة حقيقية تلزمها الاضافة الى المعلوم منه لمص

مع اقتضاء سكون النفس فيخرج الجهل المركب بالاول والظن بالثاني وفيه نظر ايضاً لانتقاضه
بالتقليد والمطابق الجازم ومع ذلك فهو تعريف بالاخص وذوري والحق انه غني عن التعريف لوجهين
الاول انه لو عرف بشئ فذلك المعرف اما ان يكون علماً اولا فان كان الثاني كان التعريف
بالمباين وهو فاسد كما تبين في المنطق وان كان الاول فذلك العلم اما تصور او تصديق وكل
واحد منهما اخص من العلم فيكون تعريفاً بالاخص وهو فاسد ايضاً الثاني انه من صفات
الوجدانية فلا يفتقر الى تعريف اما الاول فلان الانسان الذي لم تكن المسئلة ظاهرة
له ثم ينكشف له فانه يجد من نفسه حالة لم يكن حاصلة له من قبل وتلك هي العلم بالمسئلة
واما الثاني فلما عرفت ان الوجدانيات من الضروريات فلا يفتقر الى نظر وكسب **قال**
جدي رحمه الله الحق عندي ان العلم ضروري وجوده وامتيازه واما ماهيته
فلا نعلم بالرسم لاستغنائه ولا بالحد لامتناعه قلت اما استغنائه عن الرسم فيفيد
الامتياز وقد بان لك ان امتياز العلم ضروري واما امتناع تحديده فلبساطته فلا جزء له
يحمل عليه **قال** وهل هو الى **اقول** ذهب الحكماء الى ان العلم صورة منتزعة من
المعلوم مساوية له بحيث لو اخرجت الى الخارج لكانت بعينها هي المعلوم واحتجوا عليها
بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج فلو لم تكن قائمة بالذهن لكانت عدماً محضاً فيستحيل
الاضافة اليها اعترض عليهم بانه لو كان العلم حصول صورة المعلوم في العالم لزم ان يكون
الجدار الموصوف بالسواد عالماً لحصول صورته واللازم ظاهر الفساد فكذا الملزوم والملازمة
ظاهرة اجاب بعض المحققين بان ليس كل من قام به الصورة المثالية يكون عالماً بها
اذا كان قابلاً لصفته العالمية والجدار ليس كذلك وقال قوم انه اضافة بين العالم
والمعلوم واعترض عليهم بعلم العالم بنفسه وسياتي الجواب عنه وقال المص انه صفة
حقيقية تلزمها الاضافة لا انه نفس الاضافة لانها امر اعتباري والعلم من الصفات
المتحققة في الخارج القائمة بالنفس لكنه لا يعقل الا مضافاً الى الغير فان العلم علم بالشئ
لكن لا يكون مفهومه ولا داخلة في مفهومه لما عرفت بل لازمة له وههنا نظر فان المصنف
قرر بان العلم بديهي التصور فلا يفتقر الى تعريف فتعريفه له بعد ذلك باطل

لو وجب بالسمع لزم افحام الانبياء عليهم السلام ومن وجوبه عقلا لزم

النصاب واذا لم يحصل النصاب لم يجب وقولنا وكان مقدورًا احترازٌ عمّا لا يكون مقدورا للمكلف فانه لا يجب تحصيله وذلك كالقدرة والآلات **قال** ووجوبه آلخ **اقول** اختلف القائلون بوجوب النقل في ان الحاكم بوجوبه ما هو فقال الاشاعرة انه السمع كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه وقالت المعتزلة والمحققون انه العقل واختاره المصنف واستدل عليه بانه لو لم يكن عقليًّا لزم افحام الانبياء اى انقطاعهم عن الجواب واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان النبى صلى الله عليه وآله اذا قال للمكلف اتبعنى يقول لا اتبعك الا بعد ان اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر لانه ليس ضروريًّا ولا انظر لاني لا اعرف وجوبه على الا بقولك وقولك ليس بحجة لان كونه حجة يتوقف على صدقه فيدور حينئذٍ فينقطع النبى وامّا اذا قلنا بوجوبه عقلًا فلا يلزم ذلك لان المكلف اذا قال له لا يجب على النظر الا بقولك يقول له النبى صلى الله عليه وآله يجب عليك النظر عقلًا لانه دافع للخوف المظنون وكل ما كان دافعًا للخوف فهو واجب وامّا بطلان اللازم فلان الانبياء انما ارسلوا رسولًا وحججًا على الخلق فلا يجوز ان يمكن الله المعاند من الزامهم وافحامهم واذا بطل اللازم بطل الملزوم وهو عدم وجوب كونه سمعيًا فيكون عقليا وهو المطلوب احتجت الاشاعرة بان لازم الوجوب العقلي منفيًّا اما الاول فلان لازم الوجوب هو التعذيب على تركه وهو منفي بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فنفي التعذيب قبل البعثة فلا يكون الوجوب حاصلا قبلها واما الثانى فلان انتفاء اللازم موجب لانتفاء الملزوم والا لبطلت الملازمة بينهما اجابت المعتزلة عن ذلك بوجهين الاول ان المراد بالرسول هو العقل اى لا تعذيب حتى تكمل عقله الثانى المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية الا بعد البعثة وهذان الجوابان ضعيفان اما الاول فلانه مجاز واللفظ اذا اطلق يحمل على الحقيقة واما الثانى فلانه تخصيص والاصل عدمه والاولى في الجواب ان يقال نمنع كون اللازم لوجوب التعذيب لجواز العفو بل لازمه هو استحقاق التعذيب وهو اعم من التعذيب وعدمه ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم

في نفي كون الوجوب العقلي

سلمنا ذلك لكن المنفي هو التعذيب المقيد بما قبل البعثة وذلك لا يستلزم نفي المطلق والتعذيب
واللازم هو المطلق لا المقيد بما قبل البعثة والمراد من الآية انا لا نعذب على ترك الواجبات
وفعل المحرمات الا بعد بعثة الرسل لان العقل لا يستقل بالشرعية واما العقليات فانه وان
استقل بها الا انه يستعين بالرسل تفضلا منا عليه بعدم التعذيب **قال** والقصد الخ اقول
اختلف الناس في اول الواجبات على المكلف فقال ابو هاشم انه الشك لان النظر عنده يجب ان
يكون مسبوقا بالشك وقال معتزلة البصرة وابو اسحاق الاسفرايني والسيد المرتضى وابن
نوبخت انه النظر وقال الاشعري ومعتزلة البغداد انه المعرفة بالله وورد ذلك في كلام امير المؤمنين
اول الدين معرفته وقال امام الحرمين انه القصد الى النظر والحق ان يقال ان اريد بالاولية ما
كان اولا وبالذات وبالقصد الاول فلا شك انه المعرفة بالله فان النظر انما يطلب لاجلها ر
ان اريد ما كان اولى كيف كان فهو القصد الى النظر لانه شرط والشرط مقدم على المشروط
وقال شيخنا دام ظله ان النظر فعل اختياري للمكلف وكل فعل اختياري يفتقر فيه الى
القصد اليه والامور الاضطرارية لا يقع بها تكليف فلا يكون القصد حينئذ مكلفا به
فلا يكون هو اول الواجبات بل يكون النظر اول الواجبات **قال** وحصول العلم الخ اقول اختلف
العلماء في كيفية حصول العلم عقيب النظر الصحيح لانه متكرر واكثري الوجود وكل متكرر
واكثري الوجود فهو بمجرى العادة واما ما لا يتكرر او يتكرر قليلا فهو خارق للعادة كالمعجزات
وقالوا انه ليس بواجب ان يخلقه الله تعالى لانه فعله ولا شيء من الافعال بواجب عليه
وهذا مبني على اصلهم الفاسد وسيأتي لك بيان فساده وقال المعتزلة انه من فعل العبد
توليدا وذلك لان فعل العبد عندهم على وجهين الاول يسمى مباشرة وهو ما كان في محل
القدرة كالاعتماد الحاصل في البدن الثاني يسمى توليدا كالمتولد عن الاعتماد الحاصل
في محل القدرة كحركة المفتاح المتولدة عن حركة اليد وحصول العلم عندهم من قبيل الثاني
لانه يتولد عن النظر والنظر فعله لان فاعل السبب فاعل المسبب وانما قلنا انه فاعل السبب
لان السبب هو النظر وهو فعل العبد لانه يحصل بحسب قصده وداعيه وانه واجب
الوقوع لوجوب وقوع المسبب عند حصول سببه كما في حرارة النار الواجب حصولها

عند حصول النار وغير ذلك من المسببات الواجب وقوعها عند اسبابها واختار المصنف وقال
انه على سبيل اللزوم فانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وان كل متغير حادث فانه
يلزم عنهما علم ثالث وهو ان العالم حادث وقالت الحكماء النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة
تفاض عليه من المبادى العالية وجوبا والفرق بين قولهم وقول الاشاعرة انه عندهم من الله
تعالى بوسايط وعند الاشاعرة بلا واسطة وانه واجب عند الحكماء وجايز عند الاشاعرة
الا امام الحرمين منهم وفخر الدين الرازى والقاضى فانهم اوجبوه **قال والدليل الخ اقول**



والدليل هو لغة المرشد والدال اعنى الناصب للدليل والذاكر للدليل واما فى اصطلاح
العلماء فعرفه المص بانه الذى يلزم من العلم به العلم بشيء اخر كما اذا شاهدنا دخانا فانا نستدل
بوجوده على وجود النار فالعلم بالدخان هو الدليل والعلم بوجوده هو المدلول والنسبة
بينهما هى الدلالة وهو قد يكون استدلالا بالوجود على الوجود كما مثلنا به وكالاستدلال
بالحيوة على العلم وبالعدم على العدم كالاستدلال للعدم الحيات على عدم العلم وبالوجود
على العدم كالاستدلال بوجود احد الضدين على عدم الضد الاخر وبالعكس كالاستدلال
بعدم احد النقيضين على وجود احد النقيض وبتقسيم اخر قد يكون استدلالا بالمعلول على العلة كما
نستدل بوجود الاحراق فى جسم على ملاقات النار له وقد يكون استدلالا بوجود
احد المعلولين على وجود المعلول الاخر كما نستدل بوجود النهار على اضائة العالم وهما
معا معلولا وجود الشمس ويسمى هذان القسمان برهانا انيا لانه يفيد انية النسبة
اى وجودها عند المستدل لا فى نفس الامر وبتقسيم اخر قد يكون عقليا محضا كقولنا
العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر فالعالم مفتقر الى المؤثر ونقليا محضا كقولنا شارب
الخمر فاعل كبيرة وكل فاعل كبيرة يستحق العقاب فشارب الخمر يستحق العقاب ومركب
من العقلى والنقلى كقولنا الجمع بين الاختين حرمه النبى وكل ما حرمه النبى فهو
حرام فى نفس الامر فالجمع بين الاختين حرام ومنع المصنف من تركيب الدليل من
النقليات المحضة لانه ما لم يثبت صدق المنقول عنه لا يكون قوله حجة وثبوت
صدقه انما هو بالاستدلال بالمعجز والاستدلال بالمعجز انما هو بالعقل لا بالسمع وجوز

السادس عشر في الارادة والكراهة وهما ترجيحان نفسانيان للفعل او الترك وهما الداعي والصارف [illegible] في حقنا لا في حقه تعالى [illegible]

بعض الفضلاء ذلك بان استدلالات ودرب انتهائه الى العقل لا يمنع من كونه دليلا يلزم من العلم به
العلم بشيء اخر كما ان الدليل المركب من مقدمتين نظريتين يجب انتهاؤه الى الضروريات دفعا
للدور والتسلسل ومع ذلك يسمى دليلا نظريا واعلم انه ذهب فخر الدين الرازي ومن تبعه الى
ان الدليل النقلي سواء كان محضا او مركبا لا يفيد اليقين لتوقفه على انتفاء امور عشرة الاول الغلط
في نقل مفردات الالفاظ الثاني الغلط في اعرابها الثالث في تصريفها الرابع الاشتراك الخامس
المجاز السادس التخصيص السابع النسخ الثامن الاضمار التاسع التقديم والتاخير العاشر
المعارض العقلي وانتفاء هذه الامور مظنون والمتوقف على المظنون اولى بان يكون ظنيا
قال بعض المحققين التحقيق افادته لليقين وليس الشرط في افادته ان تكون الامور المذكورة حاصلة في
ذهن المستفيد ومتعينة عنده بل كونها حاصلة في نفس الامر فانا قد نتيقن المراد من
اللفظ المعقول ولم يسبق الى اذهاننا شيء من هذه الشرائط كقوله تعالى لم يلد ولم يولد
فانا نعلم منه نفي كونه والدا ومولودا لكن اذا حصل في ذهننا هذا اليقين استدلالا لم
على تلك الشرائط كانت حاصلة في نفس الامر ثم اعلم ان كلما يتوقف الرسول لا يستدل
عليه بقوله وما لا يتوقف يجوز الاستدلال فيه بالعقل خاصة وبالنقل خاصة وبهما معا
كوحدة الصانع واستحالة رؤيته وغيرها **قال** السادس عشر الخ **اقول** من الاعراض
النفسانية الارادة والكراهة وهما مشروطتان بالحياة تحملهما ضرورة وهما من الامور
الوجدانية فلا يفتقران الى التعريف لكن يرجع حاصل الارادة الى انها صفة مرجحة لاحد
طرفي المقدور وهو جانب الفعل والكراهة صفة مرجحة لاحد طرفيه ايضا وهو جانب
الترك ثم ان الداعي هو العلم باشتمال الشيء على المصلحة الباعث على ايجاده والصارف
هو العلم باشتمال الفعل على المفسدة الموجب لتركه فهل الارادة والكراهة نفس الداعي
والصارف ام مغايران لهما فقيل بالزيادة مطلقا اي في حقنا وفي حق الواجب تعالى بل هما
نفس الداعي والصارف وهما نوعان من العلم المطلق الشامل لليقين والظن واليه ذهب
المحقق الطوسي في التجريد ومختار المصنف رحمه الله ومذهب ابي الحسين وجماعة
من المحققين هو انهما زائدتان في حقنا لا في حقه تعالى اما الاول فلوجهين الاول انا

السابع عشر الشهوة والنفرة وهما كيفيتان نفسانيتان مغايرتان للارادة والكراهة فانا نريد شرب الدواء عند الحاجة اليه ولا نشتهيه ونشتهي اللذيذ المحرم ولا نريده

نجد من انفسنا ضرورة بعد العلم او الظن بالمصلحة ميلاً وشوقاً الى تحصيلها علم او ظن مصلحة و نجد ايضا بعد العلم او الظن بالمفسدة انصرافاً وانقباضاً عن الفعل المشتمل على المفسدة المعلومة او المظنونة وباعتبار هذين الزايدين يحصل الترجيح للفعل والترك فيكونان هما الارادة والكراهة وهو المط الثاني انهما لو كان نفس الداعي والصارف فيحققنا لما وجد الداعي والصارف بدونهما والملازمة ظاهرة واما بطلان اللازم فانا نتصور القبيح منفعة الخير وهو الداعي ولا نفعله لعدم الارادة ونتصور ضرر القبيح وهو الصارف و نفعله لعدم الكراهة فلا يكونان نفس الداعي والصارف وهو المطلوب واما الثاني فهو عدم الزيادة في حقه تعالى فلانه لما امتنع عليه الظن والوهم لم يكن دواعيه وصوارفه الا علوما ولما كان الشوق والميل والنفرة من توابع القوى الحيوانية لم يتحقق الزيادة في حقه تعالى وفيه نظر لان التابع للقوى الحيوانية هو الميل والنفرة الطبعان والميل والانصراف هنا بحسب العقل وفرق بينهما لان احدا ينفر عن الدواء بطبعه ويميل اليه بعقله من حيث انه علم انه يزيل مرضه فلو كان الميل هنا بحسب الطبع في الوقت الواحد وهو محال وكذلك الصائم الشديد العطش في الصيف يميل بطبعه الى شرب الماء وينصرف عنه بعقله لما علم من حصول العقاب عليه فثبت ان الميل والانصراف الذين نجدهما عند العلم باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة ليسا بحسب الطبع وانما هما بحسب العقل واذا كان كذلك جاز ان يكون مريدا بهذا المعنى بل الحق انهما انما يكونان زائدين في حقه لما يجيء من كون صفاته عين ذاته وهل ارادة الشيء نفس كراهة ضده ام هي مستلزمة لكراهة ضده والمختار الثاني لانها لو كانت نفس الكراهة للزم من تصور ارادة الشيء تصور كراهة ضده لكنه ليس كذلك لان نتصور الشيء ونغفل عن ضده فضلاً عن كراهة ضده قال السابع عشر الخ اقول هما ايضاً من الوجدانيات فلا يفتقران الى تعريف ومشروطتان ايضاً بحيات محلهما وحاصل الشهوة هو الميل الطبيعي مع الشعور والنفرة هي لا بالطبيعي مع الشعور وكلاهما مغايران للارادة والكراهة اما مغايرة الارادة للشهوة فلانا نريد شرب الدواء وقت الحاجة اليه ولا نشتهيه واما مغايرة الكراهة للنفرة فلا

نشتهي

الثامن عشر في الالم واللذة وهما كيفيتان وجدانيتان واللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي وسبب الالم تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف

فتنتهي اللذات المحرمة ولا تريدها بل تكرهها **قال** الثامن عشر الخ **اقول** الالم واللذة نوعان من الادراك حصل لهما التخصيص بنوع من الاضافة الى المنافي والملايم فيشترط حينئذ في تحققهما الحياة وحيث انهما من الامور الوجدانية لا يفتقران الى تعريف لكن يقال فيهما على سبيل الجمل تنبيها عليها بان اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف وشرطنا الحيثية في القسمين وذلك لان ادراك الصوت الطيب والصورة من حيث انهما موجودان او محدثان او من العرضية او الجسمية لا يوجب لذة وادراك الضرب مثلا من حيث انه موجود او عرض حادث لا يوجب الما بل الموجب للذة والالم هو ادراك متعلقهما من حيث هو ملايم او منافي ثم ان هذه المنافاة والملايمة تختلف بالنسبة الى الاشخاص بحيث يكون الشيء ملايما لشخص ومنافيا لاخر ولذلك عرفهما الشيخ في الاشارات بان اللذة ادراك ونيل لما هو خير وكمال من حيث هو خير وكمال بالنسبة الى المدرك والنايل والالم ادراك ونيل لما هو شر وآفة بالنسبة الى المدرك والنايل ثم ذلك الادراك قد يكون حسيا فيكون الالم واللذة حسيين كالادراك بالحواس الظاهرة وقد يكون عقليا فيكونان عقليين فان ادراك الكمال يوجب اللذة وادراك النقصان يوجب الالم وهو وجداني والكمال والنقصان متفاوتان بحسب تفاوت مراتب الادراك ولما كان كمال القوة العقلية ادراك المعقولات وهو اقوى من ادراك المحسوسات فان غاية الحس ادراك ظواهر الاجسام والسطوح وهو قابل للتغير والتبدل بخلاف العقل فانه يدرك الشيء باطنا وظاهرا ويفصله الى اجزائه وذاتياته وعوارضه والى جنسه وفصله فيكون ادراكا اتم فيكون اقوى وكانت اللذة العقلية اقوى من الحسية والمنكر لذلك من المتكلمين مكابر **قوله** وسبب الالم الخ للالم الحسي سببان بالاستقراء احدهما تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس الالم بسبب تفرق اتصالها وفيه نظر فان التفرق امر عدمي والالم وجودي فلا يكون معللا به واجيب عنه بوجهين الاول انه ليس عدما محضا وحينئذ جاز التعليل به الثاني انه علة معدة لحصول الالم الوجودي فيكون التفرق علة بالعرض والعلة بالذات سوء المزاج المختلف

والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل العناصر الاربعة بعضها
مع بعض وسوء المزاج مزاج غير اصلي وهو قسمان مختلف وهو ما يحصل
التعفن فيه ولحاله كالحمى اليومية ومتفق وهو ما يحصل بالتدريج كالحمى
الدقيقة والاول موجب الالم والثاني لا يوجبه بالوجدان **قال** التاسع عشر
اقول الادراك هو اطلاع الحيوان على الامور الخارجية بواسطة الحواس
وهل هو زائد على العلم الحق انه كذلك وحجتنا الوجهين الاول انا نجد تفرقة
ضرورية بين علمنا بحرارة النار وبين لمسنا لها فان لمسنا لها مولم والعلم بها
من دون اللمس غير مولم الثاني انه لو لم يكن زائدا على العلم مغايرا له لكان
كل موصوف به موصوفا بالعلم واللازم باطل وان الحيوانات العجم
موصوفة بالادراك وغير موصوفة بالعلم والملازمة ظاهرة ثم ان تلك
الزيادة هل هي راجعة الى تاثر الحاسة او الى امر اخر **اقول** ذهب الحكماء
والمعتزلة الى الاول لان في الادراك تاثر الحاسة وتصور ذلك الشيء والتصور
هو العلم ويبقى التاثير وقالت الاشاعرة راجعة الى المعنى الذي خلقه الله
تعالى وباعتباره يحصل الادراك وهو باطل كما يجيء وقيل غير ذلك
وهو ان الادراك مغاير للعلم لان العلم حصول صورة الشيء في العقل
وهو لا يكون علما الا اذا كان امرا كليا بخلاف الادراك فانه يكون للجزئيات
فيكون سببا الى حاصل في النفس والتحقيق هنا ان الجزئيات الشخصية
لا تدرك بالحدود والبراهين لتألف الحدود والبراهين من التصورات
الكلية ولا يمكن اقتناص الشخصيات من الكليات لعروض التغير والفساد
لها والكليات بعيدة عن ذلك والحد المحدود والبرهان وما عليه البرهان
يجب تطابقهما وتناسبهما فمتعلقهما ليس هو الشخصيات بل مدرك الشخصيات
الحواس ومدرك الكليات العقل وقد وقع الاصطلاح على وضع اسم

العلم على الصنف الثاني والادراك على الاول فهما حينئذٍ نوعان تحت جنس وهو مطلق الادراك قوله وانواعه خمسة لان الحواس خمسة لكل حاسة قوة ادراك ما يناسبها واسقط ابوهاشم اللمس من البين فلم يعده حاسة من الحواس وبعضهم جعل انواع الادراك ثمانية بان قسم اللمس الى اربعة اقسام كما يجيئ اذا عرفت هذا فنقول الاول الابصار واختلف في كيفيته فذهب ابن سينا وجماعة ممن تقدمه من الحكماء الى انه يحصل بانطباع صورة المرئي في العين وذهب بعض الاوائل وجماعة من المعتزلة والمحقق الطوسي الى انه يحصل بخروج شعاع من العين على شكل مخروط رأسه عند مركز الباصرة وقاعدته على سطح المرئي قال المصنف وكلا القولين بطل اما الشعاع فلوجوه الاول ان الشعاع اما ان يكون جسما او عرضا فان كان عرضا استحال عليه الحركة والانتقال لما سيأتي من الانتقال على الاعراض محال وان كان جسما استحال ان يخرج من العين جسم بقدر جرم العين يتصل بهذه الاجسام العظيمة قال شيخنا فيه نظر لجواز ان يكون صغيرا ثم يكبر الثاني لو كانت الرؤية بالشعاع لوجب ان تتشوش بالرياح العاصفة اللطيفة فكان يقع على غير المقابل فيرى الانسان ما لا يقابله دون الذي يقابله الثالث انا ننظر الى الارض من تحت الماء الصافي فوجب ان يكون ثم خلاء يدخل فيه الشعاع والحس يكذبه قال المحقق الطوسي رحمه الله جميع ما ذكرتموه كله ينتقض باشعة الكواكب النيرة كالشمس والقمر اجاب المصنف في الاسرار بانا لا نقول ان الشعاع ينفصل عن الكواكب حتى يلاقي الاجسام الثقلية بل محاذات النير لجسم كثيف سبب معد لحصول الشعاع في ذلك الجسم الكثيف لا بانتقال عن النير اليه واما الانطباع فلانه يلزم منه انطباع العظيم في الصغير وهو محال اجابوا عنه بانه قد ينطبع العظيم في الصغير كما في المرآت قال المصنف في الاسرار هذا ليس بصحيح لان العظيم لا ينطبع مع عظمته في الصغير بل ينطبع صورة مساوية له في الشكل دون المقدار ولا يمكنهم القول ههنا بمثل ذلك لان البصر يدرك العظيم على عظمه والصغير على صغره ولما ابطل القولين ذكر ما هو الحق عنده وهو ان الله تعالى جعل للعين قوة يدرك بها المرئي عند المقابلة والشرايط فالمقابلة

بسبب منه لا فاضة الله تعالى تلك القوة ويقرب من هذا مذهب الشهيد السهروردي وتلك الشرائط
عشرة الاول سلامة الحاسة فانها لو لم تكن سليمة لم يحصل الادراك الثاني كثافة المبصر
فانه لو كان لطيفا كالهواء لم يدرك الثالث عدم البعد المفرط الرابع عدم القرب المفرط
كالشيء في الحدقة الخامس المقابلة او ما في حكمها كما في المرآت السادس وقوع الضوء اما من
ذاته او من غيره السابع كونه غير مفرط كضوء الشمس الثامن عدم الحجاب التاسع تعمد
الابصار اي توجه النفس الى نحو المرئي العاشر توسط الشفاف اما على تقدير عدم الخلا
او على تقدير وجوده فلا بتوسط شيء والمصنف قائل بوجود الخلا فلا وجه لهذا الشرط عنده
وعند حصول هذه الشرائط باجمعها تجب الرؤية عند الحكماء والمعتزلة والمحققين وذلك
الى الضرورة لانه يلزم من عدم ذلك القدح في اكثر القضايا العقلية وخالفت الاشاعرة
في ذلك اذ جوزوا عدم الرؤية عند حصول الشرائط محتجين بانا نرى الكبير صغيرا
وليس السبب فيه الا رؤية بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الجمع في الشرائط فلو كانت
الرؤية واجبة عند حصول الشرائط لرأينا جميع اجزائه فكنا نراه على ما هو عليه فلا نراه
صغيرا بل نراه كبيرا والوجدان يخالفه والجواب ان هذا خطاء فانا لو جوزنا ذلك للزم
ان يكون بين ايدينا جبال شاهقة وانهار جارية ونحن لا نراها وهو سفسطة واما
ما ذكروه فليس بدال على مطلوبهم لوقوع التفاوت في القرب والبعد بالنسبة الى
الاجزاء فلهذا ادركنا بعض الاجزاء وهي القريبة دون الباقي وهي البعيدة ويتحقق التفاوت
بخروج خطوط ثلاثة من الحدقة الى المرئي احدها عمود والباقيات ضلعا مثلث قاعدته
المرئي والعمود اقصر لانه يوتر زاوية حادة والضلعان اطول لانهما يوتران قائمة النوع
الثاني من الانواع الادراك السماع وهو يحصل بتموج الهواء الصادر عن قلع او قرع
عنيف بحيث ينقلع الهواء فيدفع بعضه بعضا الى ان يصل الى القوة السامعة التي
في الصماخ وهو عصب مفروش داخل الاذن جعل الله تعالى فيه قوة تسمع ما يلاقيه
من الاصوات وقد عرفت من قبل كيفية حصول الصوت وقيامه بالهواء وقال
بعضهم بنفيه وانه لا يفتقر الى الهواء والا لما ادركنا الصوت من وراء الجدار على

هيئة فان من المحال ان يبقى التموج على شكل الصوت مع صدم الجدار ونفوذه فى مسامه
وهذا مجرد استبعاد من غير دليل النوع الثالث الشم وهو قوة مودعة فى حلمتين
كحلمتى الثدى ناتئيتان من الدماغ فى مقدمه قد فارقتا لين الدماغ قليلاً ولم
يلحقهما صلابة العصب خلق الله تعريفهما تلك القوة الشامة وخلق فى
آخر الانف عظماً مثل المصفاة فيه ثقوب ينفذ الهواء المتكيف برايحة
ذى الرايحة فى تلك الثقوب فيصل الى تينك الزائدتين فيحصل الشم النوع الرابع
اللمس وهو انفع الادراكات اذ باعتباره يحفظ الحيوان مزاجه عن المنافى الخارجى
فانه لما كان مركباً من العناصر الاربعة ولكل واحد منها مقدار معين لا يزيد
عليه فاعتدال مزاجه هو بقاء تلك المقادير على ما هى عليه من غير زيادة ولا
نقصان فوهبه الله تعالى قوة سارية فى جميع سطح بدنه هى اللمس يدرك بها ما ينافيه فيبعد
عنه وما يلايمه فيقرب منه بحيث تبقى تلك المقادير المعينة على ما هى عليه
فلهذا كان انفع الادراكات لكونه دافعاً للضرر بخلاف باقى القوى من الشم والذوق
وغيرهما فانها جالبة للنفع ودفع الضرر اقدم من جلب النفع لان النفع لا
يصل الى البدن الا بعد ان يكون على الاعتدال وبقائه على الاعتدال وبقائه
انما هو بدفع الضرر فيكون اقدم وهل هو قوة واحدة او اكثر ذهب الجمهور من الحكماء
الى الثانى وقسموه الى قوى اربعة الاول الحاكم بين الحار والبارد الثانى الحاكمة بين
الرطب واليابس الثالث الحاكمة بين الصلب واللين الرابع الحاكمة بين الخشن
والاملس بناء منهم على ان القوة الوحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد وذهب
آخرون الى انه قوة واحدة تدرك جميع هذه الكيفيات قال فى المناهج وهو الاولى
النوع الخامس الذوق وهو قوة خلقها الله تعالى فى سطح اللسان تحت الجلدة
ولا يكفى فيها بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنفعلة عن طعم ذى
الطعم وتلك الرطوبة منبعثة عن الحرفين اللذين تحت اللسان المولدين للعاب
ويجب خلق تلك الرطوبة من الطعم لانها لو كانت ذات طعم فان كان مماثلاً للذى

لم يتحقق الادراك لان الادراك انما يكون بالانفعال والشيء لا ينفعل عن مثله وان كان مخالفا لم يحصل تادية الكيفية على صرافتها كما في حق المرضى فوجب حينئذ ان تكون عذبة خالية من الطعوم ثم انها هل ادراكها الطعم بانفعالها بكيفية الجسم ثم ينفذ الى سطح اللسان فتدركه تلك القوة او بانفصال اجزاء من الجسم ثم تغوص في اللسان فيها الطعم المشهور الاول والثاني محتمل **قال** البحث الرابع الخ **اقول** لما فرغ من الاحكام الخاصة بعرض عرض شرع في احكام عامة لكل واحد من الاعراض وهي اقسام الاول انه لا يجوز عليها الانتقال لانه عبارة عن الحصول في حيز بعد اخر وذلك لا يعقل الا كان حاصلا في الحيز الثاني انه لا يجوز عليها الانتقال من محل الى محل اخر وهو حكم متفق عليه بين العقلاء وقالت الاشاعرة وبعض المعتزلة ان الانتقال عرض فلو جاز عليها الانتقال لزم قيام العرض بالعرض وهو محال وسيأتيك بيان ضعفه بتحقق قيام العرض بالعرض والاولى في الاستدلال ما قاله المصنف واشار اليه المحقق الطوسي وتقريره ان العرض مفتقر في تشخصه الى المحل المتشخص يقوم به والا لما حل فيه وذلك لانه مستغن في وجوده بفاعله فلو لم يكن مفتقرا الى المحل لوجد بدونه لكنه لا يوجد الا في المحل فيكون مفتقرا الى المحل حينئذ علة في تشخصه فاذا فارقه زالت عنه علته المشخصة فينعدم لانه اذا زالت العلة زال المعلول فان حل في محل اخر حل عرض اخر وليس النزاع في استحالة انعدام عرض عن محل وحلول تعينه في محل اخر ان قلت لم لا يكفي في تشخصه افتقاره الى محل مبهم وحينئذ لا يلزم انعدامه بزواله عن المحل الاول قلت المبهم من حيث انه مبهم غير موجود في الخارج والعرض المتشخص من حيث هو عرض شخصي يفتقر في تشخصه الى محل موجود في الخارج فلا يكون المبهم مفتقرا اليه وهو المطلوب الثالث انه يجوز قيام عرض بعرض وهو مذهب الحكماء ومعظم المعتزلة وهو الحق خلافا للاشعرية فانهم منعوا من ذلك وقالوا كل عرض فهو قائم بنفسه بمحل جوهري لنا ان السرعة والبطوء عرضان وهما قائمان بالحركة وانما قلنا ذلك لان مرادنا بالقيام اختصاص احد الامرين بالاخر بحيث يكون القائم ناعتا والمقوم

به منعوتاً وهو هنا كذلك لان الحركة تنعت بكونها سريعة وبطيئة دون الجوهر فانه لا ينعت بهما لكن
لا بد من الانتهاء الى محل جوهري والا لزم التسلسل لان العرض هو الذي لا يقوم الا بالغير فذلك الغير لا يخلو اما ان
يكون جوهراً او عرضاً فان كان جوهراً ثبت المطلوب وان كان عرضاً افتقر الى شيء آخر يقوم به وننقل الكلام
لكن التسلسل محال [illegible]
ونقول فيه كما قلنا في الاول يلزم اما التسلسل او الانتهاء الى محل جوهري يقوم به وهو المطلوب النوع الرابع
انه يجوز عليها البقاء خلافاً للاشاعرة وتحرير البحث هنا ان نقول العرض على قسمين قار وغير قار
فالقار هو الذي يجتمع اجزائه في الوجود كالسواد والبياض وغير القار هو الذي لا يجتمع اجزاؤها
في الوجود بل تتعاقب ساعة فساعة بحيث ينعدم المتقدم ويوجد المتاخر اذا عرفت فنقول
لا شك في عدم بقاء العرض غير القار واما القار فهل هو باق ام لا فقالت المعتزلة والمحققون
نعم هي باقية وادعى ابو الحسين هنا الضرورة وذلك لان الحس كما يحكم ببقاء الجسم الذي شاهدناه في الزمن
الاول كذلك يحكم ببقاء العرض الحال فيه من غير فرق بينهما وخالفت الاشاعرة في ذلك وقالوا الاعراض
مطلقاً غير باقية بل توجد آناً فآناً وهذا متوجه في غير القار اما القار فلا لما قلناه احتجوا بان
البقاء عرض فلو بقيت الاعراض قام العرض بالعرض اجيب بانا نمنع كونه عرضاً بل هو امر عقلي
وهو عبارة عن استمرار الوجود من الزمن الاول الى الثاني سلمنا لكن يجوز قيام العرض بمثله وقد
تقدم الخامس انه لا يمكن حلول عرض واحد في محلين والحلول عبارة عن اختصاص احد الشيئين
بالآخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر كالسواد الذي في المحل اذا عرفت هذا
فنقول لا يجوز ان يكون عرض واحد حالاً في محلين لوجهين الاول انه كما لا يعقل حصول جسم واحد
في مكانين كذا لا يعقل حلول عرض واحد في محلين وفيه نظر فانه قياس للعرض على الجسم فلو صح
ذلك لامتنع ان يحصل عرضان في محل واحد كالسواد والعلم والحركة وغيرها الثاني انه قد
تقدم ان المحل علة في تشخص العرض فلو حل العرض في محلين يلزم توارد علتين تامتين على
معلول واحد شخصي وهو محال كما يجيء وخالف ابو هاشم في هذا الحكم حيث جوز قيام العرض
بمحلين كالتاليف وقد تقدم البحث فيه وكذا جماعة من الاوائل ذهبوا الى ان العرض
الواحد يقوم بمحلين لا بمعنى ان العرض الحال في احد المحلين حال في الآخر بل ان العرض لكونه
حالاً في مجموع شيئين صار اجتماعهما محلاً واحداً له كالحياة والقدرة والعلم قوله

البحث الخامس في بيان الحكم مشتركة بين الجواهر والاعراض وهي عرضية الاول كالمعقولين ان تساويا في تمام الماهية فهما المثلان والا فالمختلفان والمختلفان اما متقابلان ان لم يمكن اجتماعهما او لا فالمتقابلان والتقابل على اربعة اصناف متن ص

وقول بعض الاوائل اعلم ان الاضافة على قسمين متحدة وهي التي يتحد طرفاها كالاخوة والجوار ومختلفة
وهي التي يختلف طرفاها كالابوة والبنوة فقال بعض الاوائل ان الاضافات المتفقة عرض
واحد قائم بمحلين وهما المضافان فان الاخوة كما هي قائمة بهذا الاخ كذلك هي قائمة بذلك الاخ وكذا
الجوار وهذا باطل فان اخوة هذا الذات قائم بروا اخوة ذلك لهذا قائم به فليس هنا عرض
واحد قائم بمحلين غاية ما في الباب ان الطرفين متحدان السادس ان الاعراض حادثة
وقد تقدم بيانه قال البحث الخامس قول هذا البحث من الامور العامة لكل واحد من
الجواهر والاعراض وينقسم الى اقسام الاول في تقسيم المتغايرين اعني اللذين يمكن ان يفارق
احدهما الاخر الى التماثل والاختلاف والتقابل وتقريره ان نقول العقل هو الصورة
الحاصلة في الذهن فكل معقولين حصلا في الذهن اما ان يكون المفهوم من احدهما تمام
بحيث يكون كل منهما مساويا للاخر في المعقولية او لا فان كان الاول فهما المثلان كزيد و
عمرو فان الذي يفهم من زيد وهو الحيوان الناطق هو بعينه المفهوم من عمرو وانما يختلفان
بعوارض مشخصة كالاين والوضع والكيف وغير ذلك والمراد بتمام الماهية في قول المصنف
ان تساويا في تمام الماهية هو النوع اي يكون نوعهما واحدا وان كان الثاني وهو ان لا يكون المفهوم
من احدهما بتمامه هو المفهوم من الاخر فهما المختلفان كالسواد والبياض فان المفهوم من السواد
لون قابض البصر ومن البياض مفرق للبصر والمختلفان اما ان يمكن اجتماعهما في محل واحد
باعتبار واحد او لا فان كان الاول فهما المتلاقيان لتلاقيهما في المحل كالسواد والحركة وان كان
الثاني فهما المتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة في وقت واحد
فاللذان يشمل الايجاب والسلب وقولنا لا يجتمعان في ذات واحدة احتراز من الشيئين اللذين
يجتمعان في الذات الواحدة كالمتلاقيين المجتمعين في المحل الواحد كالبياض والسكون
وقولنا من جهة واحدة ليدخل فيه المتضايفان كالابوة والبنوة فانهما يجتمعان في ذات
واحدة من جهتين كزيد مثلا فانه قد يكون ابا لعمرو وابنا لخالد وقولنا في زمان بينهما على ان
المتقابلين قد يتعاقبان على الذات في زمانين فان الجسم قد يكون اسود في زمان ثم يصير
ابيض في زمان اخر اذا تقرر هذا فالتقابل جنس تحته اربعة انواع وهما الضدان والمضافان

والعدم

والعدم والملكة والنقيضان دليل الحصر مبني على تقرير مقدمة وهي انه لا تقابل بين العدميين وذلك ان العدميين اما مطلقين او مضافين او مطلق ومضاف فالاول ظاهر لما تقدم من ان العدم المطلق واحد لا تعدد فيه والتقابل يستدعي التعدد والثاني ايضا كذلك لان المتقابلين لا يصدقان على شيء واحد والمضافان يصدقان على محل مغاير لملكتيهما كالعدم البصر وعدم القدرة الصادقين على الجدار الثالث ايضا كذلك اذ المطلق جزء من المضاف ويمتنع التقابل بين الشيء وجزئه اذا عرفت هذا فنقول حينئذ المتقابلان اما ان يكونا وجوديين او احدهما وجوديا والاخر عدميا فان كان الاول فاما ان يمكن تعقل احدهما بدون الاخر اولا فان كان الاول فهما الضدان كالسواد والبياض وان كان الثاني فهما المتضائفان كالابوة والبنوة وان كان الثاني من القسمة الاولى فاما ان يكون لهما موضوع محقق في الخارج من شانه الاتصاف بالوجود او لا يكون فان كان الاول فهما العدم والملكة كالعمى والبصر وان كان الثاني فهما النقيضان كانسان ولا انسان **قال الضدان الخ** **اقول** لما ذكرت اقسام التقابل اربعة شرع في تعريف كل واحد منها وذكر احكامه وابتداء بالضدين لان التقابل مقول بالتشكيك على انواع اربعة واشد هامنه هو الضدان كذا ذكره المحقق في تجريده وذلك لان التقابل الضدين اشد من تقابل السلب والايجاب لان ثبوت الضد يستلزم سلب الضد الاخر وهو اخص منه دون العكس فهو اشد في العناد للاخر من سلبه فلذلك ابتدء بالضدين وهما يقالان على معنيين حقيقي ومشهوري اما المشهوري فهما العرضان اللذان من جنس واحد ولا يجتمعان في محل واحد في وقت واحد ويمكن حلولهما فيه على التعاقب فقد يخلو المحل منهما فقولنا العرضان تنبيه على انه لا تضاد بين الجوهرين لان الضدين لا بد لهما من موضوع يتعاقبان عليه والجوهر لا يحل في الموضوع هذا قول من يشترط في التضاد الموضوع واما اذا لم يشترط فيجوز ان يكون لبعض الجواهر ضد وقولهما من جنس واحد لانهما لو كانا من اجناس مختلفة لم تكن متضادة كالكم والكيف والاين وغيرها المجتمعة في الجوهر وقولنا لا يجتمعان في محل واحد احتراز عن عرضين من جنس واحد ويجتمعان كالخط والسطح والجسم التعليمي المجتمعة

الضدان وهما الذاتان الثابتان المتعاقبتان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض على بعض الاعتبار والتضاد للايجاب الخ

ويدل عليه كالعمى والبصر
لا نتيجة او كون ان

الكلام في الضد

في الجسم الطبيعي وقولنا في وقت واحد ليدخل فيه الاشياء المتضادة لجواز ان يتعاقب في اوقات مختلفة وقولنا يمكن حلولها فيه على التعاقب تاكيد لذلك وقولنا وقد يخلو المحل عنهما اما لعدم المحل او لوجوده وعرائه عنهما كالهوى الخالي عن جميع الالوان واما الحقيقي فهو ما ذكرنا مع قيد اخر وهو وبينهما غاية التباعد كما قال المص هما الذاتان الوجوديتان اللتان لا يجتمعان في محل واحد وبينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فان هنا انواعا كثيرة واقعة امتداد واحد كالسواد والحمرة والخضرة والصفرة والبياض مثلا ولهذا الامتداد طرفان هما السواد والبياض غاية التباعد فيكونان ضدين والبواقي ليست كذلك بل بعضها اقرب من بعض فلا يدخل تحت التضاد بهذا الاعتبار بل باعتبار الاول فيكون اعم من الثاني فعلى التعريف الاول يجوز للواحد اضداد كثيرة كما عرفت من السواد فان جميع الالوان غير السواد ضد له لا يجامعه في موضوعه بذلك الاعتبار وعلى التعريف الثاني لا يكون للواحد الا ضد واحد لانا شرطنا فيه غاية التباعد وغاية التباعد بين العرضين لا يحصل الا اذا كانا طرفين قوله ولا يعرض التضاد للاجناس وذلك مما علم بالاستقراء سواء كانت تلك الاجناس عالية او سافلة او متوسطة ان قلت الخير والشر جنسان مع انهما ضدان قلت نمنع كونهما جنسين سلمنا لكن نمنع كونهما ضدين من حيث ذاتهما بل من حيث تقابلهما من حيث الكمالية والنقص و ذلك لان الخير حصول كمال الشيئ والشر عدم ذلك الكمال عن الشيئ القابل له فبينهما تقابل العدم والملكة قوله ولا الانواع الا اذا دخلت تحت جنس اخير ذلك ايضا علم بالاستقراء ان قلت الشجاعة والتهور نوعان متضادان داخلان تحت جنسين اما الشجاعة فداخل تحت الفضيلة واما التهور فداخل تحت الرذيلة والشجر و الحجر نوعان بينهما تضاد وليسا داخلين تحت جنس اخير اما الجواب عن الاول فهو ان تقابلهما لا من حيث ذاتهما بل من حيث كون الشجاعة فضيلة والتهور رذيلة وهما عارضان لهما ومن الثاني بانهما جوهران والبحث في انواع الاعراض قوله والضدان قد يخلو المحل عنهما الضدان بالنسبة الى المحل على اقسام الاول ان يخلو المحل عنهما معا ولا يتصف بالوسط كالهواء الخالي عن السواد والبياض وعن باقي الالوان الثاني ان يخلو

بالوسط

بالوسط كالفاتر الخالي عن الحرارة والبرودة الثالث ان لا يخلو عن احدهما بل اما هذا واما ذاك على سبيل
الانفصال الحقيقي كالحركة والسكون فان الجسم لا بد ان يكون كائنا باحد الكونين ضرورة لانه
اما ان ينتقل او لا فالاول متحرك والثاني ساكن **قال** النقيضان الخ اقول القسم الثاني
من اقسام التقابل التناقض النقيضان هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان اى لا يصدقان
ولا يكذبان وذلك على قسمين احدهما في المفردات كقولنا انسان ولا انسان فانهما لا يصدقان
معا على شيء من الاشياء ولا يكذبان عليه وثانيهما في المركبات وهو عبارة عن اختلاف
قضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخر كقولنا الانسان
كاتب الانسان ليس بكاتب نقيدنا الاختلاف بالقضيتين ليخرج اختلاف المفردات وتقييد
الايجاب والسلب يخرج اختلافهما بالحملية والشرطية وغيرهما وبقيد لذاته يخرج ما يقتضي
ذلك لا لذاته بل اما لخصوص المادة كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان
بحيوان او لا يجاب قضية وسلب لازم ومحمولها نحو انسان زيد ليس بناطق فانه يقتضي
الاختلاف بواسطة ان سلب الناطق مستلزم لسلب الانسان وهذا القسم له شرائط
في جانب الموضوع وشرائط في جانب المحمول يرجع حاصلها الى وحدة النسبة الحكمية في
القضيتين وتفاصيل ذلك واحكامه كلها مذكورة في المنطق ثم ان هذا القسم له خواص يمتاز
بها عن باقي اقسام التقابل احدها ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان بخلاف
البواقي فان الضدين قد يرتفعان كما عرفت وكذا المضافان يرتفعان لخلو المحل عنهما و
العدم والملكة ايضا يرتفعان لخلو المحل عنهما والعدم والملكة ايضا يرتفعان لعدم المحل
او عدم استعداده على المشهور وثانيهما انه تقابل بحسب القول والعقل بخلاف البواقي
فانها متقابلة بحسب الوجود الخارجي واما التناقض فبحسب القول والاعتقاد بمعنى ان القولين
متقابلان واعتقادهما ايضا كذلك **قال** العدم والملكة الخ اقول هذا هو القسم الثالث
وهو تقابل العدم والملكة وعرفه بانهما نقيضان يخصص موضوعهما كالعمى والبصر فان
محلهما واحد فان العمى عدم البصر لا عن اى شيء كان بل عن محل مخصوص يمكن اتصافه
بالبصر بخلاف التناقض كانسان ولا انسان فان لا انسان عدم الانسانية عن اى محل

كان ثم هذا القسم ينقسم ايضا على قسمين احدهم اشهوري وثانيهما تحقيقي اما الشهوري فالملكة
كل موجود في موضوع من شان ذلك الموضوع ان يتصف به ويمكن ان ينعدم عنه واما عدم
لم يمكن ان يوجد والعدم هو عدم ذلك الموجود في وقت امكان وجوده فيه فالملكة كالبصر
والسن والبشر والشعر في الراس في وقتها والعدم هو العمى والدرد والصلع في وقت البصر و
السن والشعر فعدم البصر عن الجرو وقبل ان يفتح عينيه وعدم السن عن الطفل قبل ان
ينبت له السن وعدم اللحية عن الصبي لا يكون من عدم الملكة لامكان الانتقال الى الوجود
واما عدم البصر عن الجرو وبعد فتح عينيه او عن الانسان وعدم السن عن الرجل وعدم شعر
لحيته عنه فمن عدم الملكة واما التحقيقي فهو اعم فالملكة هنا كل موجود في موضوع اعم
من ان يكون الموضوع من شان شخصه ان يكون له ذلك الوجود في وقته تقدم او من
شان شخصه في غير وقته كعدم اللحية عن الامرد او من شان نوعه كعدم اللحية عن المرأة
او من شان جنسه كعدم الذكورة عن المرأة وكعدم البصر بالنسبة الى شخص من الخلد فان
طبيعته الشخصية والنوعية غير قابلة للبصر لكن طبيعته الجنسية كالحيوان قابلة فالقسم
الاول اخص من الثاني **قال** والمتضايفان الخ **اقول** هذا هو القسم الرابع من اقسام
التقابل واعلم ان الاشياء باعتبار تعقلها على ضربين احدهما ما لا يتوقف تعقله
على تعقل امر اخر وهو ما عدا المضاف فلهذا عرف المصنف المتضايفين بقوله وهما اللذان
لا يعقل احدهما الا بالقياس الى الاخر ثم ان هذا القسم ايضا ينقسم الى قسمين احدهما مشهوري
والاخر حقيقي وذلك لان المضاف اما ان يكون له وجود غير اعتبار كونه مقيسا الى
الاخر فالاول هو المشهوري كالاب والابن مثلا من حيث هما اب وابن فان كل
واحد منهما لا يعقل الا مقيسا الى الاخر ولهما وجودان اخران وهما ذات كل واحد
منهما والثاني هو الحقيقي كابوة الاب وبنوة الابن فانه ليس لهما وجود في الخارج
غير كون كل واحد منهما مقيسا الى الاخر **قال** والحق الخ **اقول** اختلف الناس
في وجود الاضافات في الاعيان فقال الحكماء انها موجودة في الاذهان احتجت
الحكماء بان العقل يحكم بفوقية السماء مثلا حكما صادقا مطابقا للواقع فالفوقية

لا يجوز ان يكون امراً عدمياً لانها نقيض الفوقية الصادقة على المعدوم فيكون عدمية لاستحالة
كون صفة المعدوم ثبوتية والا لزم ثبوته واذا كان اللافوقية عدمية تكون الفوقية ثبوتية
وهو المطلوب احتجت المتكلمون بانها لو كانت موجودة في الخارج لزم التسلسل واللازم باطل
فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت صفة قائمة بمحل
فيكون لها اضافة الى ذلك وتلك الاضافة ايضا تكون موجودة في الخارج فتكون قائمة بمحل آخر
وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال وهو لازم على تقدير وجود الاضافات في الخارج
فلا تكون موجودة في الخارج وهو المطلوب قال شيخنا فيه نظر لان القائل بعدم الاضافات
موجود في الخارج وح لا يتم الدليل لانه لو قال قائل لو كانت الاضافات موجودة في الخارج
لكانت صفة قائمة بالمحل فيكون لها اضافة الى ذلك المحل وتلك الاضافة ايضا تكون
موجودة قلنا ممنوع لان القائل بوجود الاضافات لا يقول بوجود كل اضافة بل بوجود بعض
الاضافات دون بعض فجاز حينئذ ان يكون اضافة الاضافة من الاضافات التي لا وجود
لها في الخارج **قال** وكما يستحيل الخ **اقول** قد عرفت انقسام كل معقولين الى المثلين
المختلفين والمتقابلين وعرفت ان المتقابلين لا يجتمعان والمختلفين غير المتقابلين
يجتمعان بقي البحث في المثلين فقال رحمه الله انهما لا يجتمعان ايضا كالمتقابلين وهو
مذهب الاشاعرة والاوائل خلافا للمعتزلة احتج الاولون بانهما لو وجدا في محل واحد لم
يكن بينهما مايز مع كونهما اثنين وذلك محال لان التعدد يقتضي التميز وانما قلنا انه لم يكن
بينهما مايز حينئذ لان التمايز انما يكون باحد امور ثلاثة اما الذات او اللوازم او العوارض
والاقسام الثلاثة هنا منفية اما الذات واللوازم فلانها حاصلة لكل منهما والا لما كانا
مثلين واما العوارض فلانها انما تكون بحسب المحل فاذا كانا معا في محل واحد فكل ما يعرض
لاحدهما بحسب ذلك المحل يعرض للآخر ايضا بحسبه فلا تمايز فقد بان انه لو اجتمعا
لما امتازا وعدم امتيازهما محال والا لما كانا اثنين والغرض انهما اثنان هف **قال**
المعقول الخ **اقول** انقسام المعقول الى الواحد والكثير من الامور العامة الشاملة للجواهر

والاعراض فالمعقول اما ان يكون منقسما او لا يكون منقسما فالاول هو الكثير والثاني هو الواحد وهو اما ان يكون واحدا بالذات او بالعرض لان عدم قبول القسمة اما ان يكون لغيره وهو الواحد بالعرض كالعرض الحال في الجوهر الفرد او يكون لذاته وهو الواحد بالذات وهو الجوهر الفرد ثم الواحد بالذات قد يكون واحدا بالشخص وهو ان يكون مانعا من الشركة كالزيد فان شخصه واحد لا اشتراك فيه وقد يكون واحدا لا بالشخص فلا جرم يكون له جهتان احدهما تقتضي الكثرة والاخر تقتضي الوحدة فجهة الكثرة ان كانت متفقة فهو الواحد بالنوع كزيد وعمرو فان نوعهما واحد وهو الانسان وان كانت مختلفة فهو الواحد بالجنس قد يكون قريبا ومتوسطا وبعيدا فالواحد بالجنس القريب فكما قلناه فهو الانسان والفرس فان الحيوان جنس قريب لهما وبالمتوسط اما بمرتبة واحدة كالانسان والشجر فانهما واحدان بالجسم المطلق او بالبعيد كالانسان والعقل فانهما واحدان بالجوهر وهو جنس بعيد لهما فالواحد مقول بالتشكيك على هذه بالاولوية وعدمها فان الواحد بالذات اولى بالوحدة من الواحد بالجنس وهو بالقريب اولى منه بالمتوسط والبعيد فالاتحاد في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي العرض لكان في الكم يسمى مساواة وفي الكيف يسمى مشابهة وفي المضاف يسمى مناسبة وفي الشكل يسمى مشاكلة وفي الوضع يسمى موازاة وفي الاطراف يسمى مطابقة قوله والواحد بالنوع كثيرة بالشخص الخ لان النوع لا بد له من اشخاص لانه المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة ثم تلك الاشخاص قد تكون ذهنية لا غير كالعنقا وقد تكون خارجية وذهنية فالخارجية قد تكون واحدا بلا كالشمس فان نوعه منحصر في شخصه خارجا وقد تكون اكثر كالانسان وغيره من الانواع والواحد بالجنس كثير بالنوع لان الجنس لا بد له من انواع لانه المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة قوله والواحد بالشخص الى اخره اعلم ان الواحد بالشخص اما ان يصح عليه الانقسام او لا فان كان الاول فاما ان يصح عليه الانقسام لذاته وهو المقدار وهو عرض يقبل القسمة لذاته والقسمة وهي امكان ان يفرض فيه شيء غير شيء آخر كالابعاد الثلاثة فانه يمكن ان يفرض فيكل واحد منها طرف غير طرف آخر او يصح الانقسام عليه لغيره كالجسم الطبيعي فانه يقبل الانقسام لا بعاد القائمة به فالجسم على قسمين تعليمي وطبيعي فالتعليمي هو نفس المقادير الثلاثة

كالانسان والفرس فان الحيوان الذي هو جنس لهما وهو واحد [illegible]

اعني الطول والعرض والعمق وانما سمّي تعليميًا لانه انما يبحث عنه اهل التعاليم اعني اصحاب العلوم
الرياضية والطبيعي هو محل هذه المقادير ويسمّى طبيعيًا لان الجسمية بالنظر الى طبيعته
وان كان الثاني فاما ان يكون ذا وضع اي يمكن ان يشار اليه اشارة حسية او لا يكون فالاول
كالنقطة فانها طرف الخط الموجود المشار اليه والثاني كالنفس الناطقة عند من يثبت تجردها
ومن جملة اقسام الواحد الوحدة فان الواحد هو ما لا ينقسم الى الاقسام المتقدمة قال
والحق الخ **اقول** الوحدة والكثرة من المعلومات البديهية فلا يفتقر في تصورها الى
اكتساب تعريف وما يقال في تعريف الوحدة بانها عبارة عن كون الشيء لا ينقسم والكثرة
بانها عبارة عن كون منقسمًا فهو تعريف لفظي غايته تبديل لفظ خفي بلفظ جلي وهما
من المعقولات الثانية الحاصلة في المرتبة الثانية من التعقل فليس لهما في الخارج تحقق
بذاتهما فانا نعقل الشيء اولا ثم نعقل كونه واحدا او كثيرا فالوحدة والكثرة عارضتان
للمعقول اولا ولا يتصور قيامهما بانفسهما بل بمعروضهما فهما امران اعتباريان وقد نازع في
ذلك قوم من الاوائل وجعلهما عرضين موجودين في الخارج لزم التسلسل فاللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت لا تخ اما ان يكون واحدة او
كثيرة لا جائز ان يكون كثيرة والا لزم اتصاف الشيء بما فيه لان الكثرة منافية للوحدة
فتكون واحدة فيكون لها وحدة وتلك الوحدة تكون موجودة في الخارج ايضا وننقل اليها
ونقول فيها كما قلنا في الوحدة الاولى ويلزم التسلسل قال شيخنا فيه نظر فان الوحدة هي
عبارة عن كون الشيء غير منقسم كما قلنا ولا شك في ان هذا المعنى موجود متحقق في
الوحدة سواء اعتبرناه او لا نقول يكون لها وحدة اخرى قلنا ممنوع فان وحدة الوحدة
عينها واما الكثرة فلانها لو كانت موجودة في الخارج لكانت لا تخ اما ان تكون قائمة
ببعض اجزاء محلها او بكل واحد واحد من اجزائه لا جائز ان يقوم ببعض اجزاء محلها
والا لكان الواحد كثيرا ولا بكل واحد واحد من اجزاء محلها والا لزم منه فسادان الاول
ان يكون الواحد كثيرا ايضا الثاني ان يكون العرض الواحد قائما بمحال متعددة والقسمان
باطلان وهما لازمان من فرض وجود الكثرة خارجا وهو المطلوب وفيه نظر لجواز ان

يكون قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع **قال** الثالث الوجود الخ **اقول** قسمة الوجود الى القديم والحادث ايضا من الامور العامة وهي قسمة حقيقية لا يجتمعان ولا يرتفعان الوجود اما ان يكون لوجوده اول او لا يكون فالاول المحدث والثاني القديم فالقديم فسره المتكلمون بامرين متلازمين احدهما ما لا اول لوجوده وثانيهما لا يسبقه العدم وكذا المحدث اما الذي لوجوده اول او الذي سبقه العدم فالقديم عند اصحابنا والمحققين من المعتزلة كابي الحسين هو الله تعالى لا غير وخالف في ذلك جماعة وعند الاشاعرة هو الله تعالى وصفاته وعند مثبتي الاحوال هو الله تعالى واحواله الخمسة كما يقوله ابن هاشم وعند الفلاسفة هو الله تعالى والعالم بجملته وعند الحرنانيين القدماء خمسة اثنان حيان فاعلان هما الله تعالى والنفس وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان هما الدهر والخلاء والحق خلاف هذا كله لما ياتي من دليل التوحيد والدلالة على كون جميع ما عداه محدثا والمحدث عندنا هو ما عدا الله سبحانه وعند الاشاعرة والمثبتين ما عدا الله تعالى وصفاته وعند الحرنانيين ما عدا الخمسة واما الحكماء فيفسرون الحدث باعم مما فسره المتكلمون وتقرير كلامهم ان نقول قالوا تفسير الحدوث كما ذكرتموه انما ياتي بالنسبة الى بعض اجزاء العالم ولا ياتي بالنسبة الى كل واحد واحد من اجزائه ولا بالنسبة الى كل العالم اما الاول فهو انه لا ياتي بالنسبة الى كل واحد واحد من اجزاء العالم فلان سبق الشيء الى الشيء يقال على خمس معان الاول السبق بالعلية كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم فانا نتصور حركة الاصبع اولا ثم يتبعها حركة الخاتم وان وجدا معا في الزمان الثاني السبق بالذات ويقال لها السبق بالطبع ايضا كسبق الشرط على المشروط والواحد على الاثنين والفرق بينه وبين الاول ان السابق في القسم الاول يلزم من وجوده وجود المتاخر بخلاف هذا فانه لا يلزم من وجود الواحد وجود الاثنين الثالث السبق بالرتبة اما بالحس كسبق الامام على المأموم في المحراب او بالعقل كسبق الجنس على النوع الرابع السبق بالشرف كسبق العالم على متعلمه والنبي على امته الخامس السبق بالزمان كسبق الاب على ابنه وسبق عدم الشيء على وجوده لا يمكن ان يكون بالوجه الاول لان العدم ليس

علة

(حاشية: قوله الثالث في الوجود اما ان يكون وجوبا او ممكنا فانه يقوم بالوجود والذي ما لا اول لوجوده والذي لم يسبقه العدم وهو الشيء قديم ما اعتبر والحدث ما لوجوده اول او المسبوق بالعدم وهو كما عرفت تعالى منه)

(حاشية: الحكماء يفسرون الحدث ... ما له ...)

علّة للوجود ولا بالوجه الثاني لانه يجتمع فيه السابق والمسبوق والوجود لا يجامع العدم ولا بالثالث

اى بالرتبة والوضع وهو ظاهر ولا بالرابع لعدم كون العدم اشرف من الوجود فلم يبق الا الخامس

ومعناه ان زمان عدمه سابق على زمان وجوده والزمان يستلزم الحركة لانه مقدارها

والحركة تستلزم الجسم لانه معروضها وكل حادث يستلزم سبق حادث آخر فان انتهى

الى حادث لا يكون مسبوقاً بالعدم بالتفسير المذكور ثبت لنا ان التفسير المذكور لا يتاتى بالنسبة

الى كل واحد واحد من اجزاء العالم وان لم ينته ثبت وجود حوادث لا اول لها وقد احلتموه

فتعين الاول واما الثاني وهو انه لا يتاتى بالنسبة الى كل العالم فلان الزمان اما ان

يكون جزء من اجزاء العالم او لا والثاني محال والا لزم ان يكون نفس واجب الوجود لان

العالم عندكم كل موجود سوى الله تعالى فالمغاير للعالم هو الله تعالى والاول ايضا محال لان

كون مجموع العالم مسبوقاً بالعدم بالزمان يستلزم سبق الزمان على نفسه وهو محال واذا

لم يكن التفسير المذكور يتاتى بالنسبة الى كل العالم ولا الى كل واحد واحد من اجزائه فلا بد

ان نفسره بما هو اعم من ذلك وهو ما كان مسبوقاً بالغير فان لم يكن اجتماع السابق والمسبوق

فهو الحادث الذي فسرتموه اعني الزماني وان امكن فهو الحادث الذاتي ومعناه ان الممكن

من حيث هو لا يستحق الوجود لذاته وان وجد يكون وجوده بغيره فلا استحقاق الوجود

سابق على الوجود لان ما بالذات سابق على ما بالغير وانما قلنا انه لا يستحق الوجود

لذاته ولم نقل يستحق اللاوجود لانه لو استحق اللاوجود لكان ممتنعاً وقد فرضناه ممكناً

وانما قلنا ان لا استحقاق الوجود السابق على الوجود ولم نقل على استحقاق الوجود لئلا

يلزم ان يكون للممكن الذي استعد للوجود ولم يوجد بعد جامعاً لانه مستحق للوجود بالغير

وحينئذ لا يكون ممكن من الممكنات قديماً وحادثاً الا وهو موصوف بهذا الحدوث فالفرق

بين هذا الحدوث وبين الحدوث الزماني فرق ما بين العام والخاص فان الحادث الزماني لا يجامع

القديم الزماني والحادث الذاتي يجامع القديم الزماني ولهذا قالوا بان العالم قديم بالزمان

وان كان محدثاً بالذات فاجاب المتكلمون عن هذا الكلام بانا لا نسلم حصر السبق فيما ذكرتم

بل لا بد له من دليل وان تمسكتم بالاستقراء فهو غير مفيد لليقين ثم ان هنا قسماً

والحدوث والقدم من الصفات الاعتبارية في الكرامية والا لزم التسلسل وغيره في الاشعرية في الاول وبعض في الثاني ضعيف منه ص

الخو من السبق ليس من الخمسة وهو سبق بعض اجزاء الزمان على بعض كالامس على اليوم فانه
ليس بالعلية لوجهين الاول انه لو كان بالعلية لزم تاثير المعدوم في الوجود وهو مح وبيانه ظاهر
الثاني ان اجزاء الزمان متساوية في الماهية فيستحيل ان يكون بعضها علة لذاته وبعضها
معلولا ولا بالذات اما اولا فلتساوي الاجزاء كما قلنا واما ثانيا فلامتناع اجتماع المضافين هنا
في الوجود وامكانه بالتقدم الذاتي لا بالزمان والا لكان للزمان زمان آخر ويتسلسل وهو
مح ولا بالشرف لتساوي الاجزاء في حد ذاتها شرفا ولا بالوضع وهو ظاهر فيكون نوعا آخر من
التقدم وهو السبق بتقدير الزمان ويكون حينئذ سبق العدم على الوجود في نفس الحادث
بهذا المعنى فيكون عاما في تقدم العالم ولا جزائه وكذا الكلام في تقدم الباري تعالى على العالم
وهو انا لو قدرنا وجود ازمنة لها الكان الله تعالى موجودا معها ولا نشترط في وجوده زمان
مصاحب له تعالى والا لزم القدم ويتسلسل الازمنة ولما كانت هذه المسألة من
المسائل المهمة استوفينا فيها الكلام **قال** والحدوث والقديم الخ **اقول** ذهب المحققون
الى ان القدم والحدوث اعتباران عقليان يحصلان في الذهن عند اعتبار الماهية وسبق
غيرها او سبق عدمها عليها او عدم سبق غيرها او عدمها عليها فالاول حدوث والثاني قدم
وليسا من الصفات الحقيقية في الاعيان وخالف في ذلك الكرامية حيث زعموا ان الحدوث
من الامور الخارجية وبعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد حيث حكم بان القدم من
الصفات الحقيقية الخارجية واستدل على مذهب المحققين بما تقريره ان نقول لو لم يكونا
اعني القدم والحدوث من الامور الاعتبارية للزم اما التسلسل واتصاف الشيء بما ينافيه
واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انهما لو لم يكونا ذهنيين لكانا خارجيين
لعدم الواسطة وكل موجود في الخارج اما قديم او حادث فالقدم ح قدم او حدوث فان
كان القديم حادثا لزم اتصاف الشيء بما ينافيه وان كان قديما كان له قدم وننقل الكلام
اليه ولزوم التسلسل وكذا نقول في الحدوث ان كان قديما لزم اتصاف الشيء بما ينافيه وان
كان حادثا كان له حدوث ويلزم التسلسل وفيه نظر لجواز ان يكون قدم القدم عينه وكذا
حدوث الحدوث فلا يلزم حينئذ تسلسل وايضا فانهما اذا كانا ذهنيين فهما ثابتان

في الذهن

الكلام في ان القدم والحدوث اعتباريان

فالذهن فامكن ان يعرض لهما قدم او حدوث فيعود المحذور واجيب عن الثاني بان ذلك
تسلسل في الامور الاعتبارية والامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار وليس كذلك الامور
الخارجية **قال** والقديم لا يجوز الخ **اقول** القديم يمتنع عدمه وتقرير ما ذكره المصنف من الحجة
تقدم ذكرنا في بيان حدوث الاجسام فلا وجه لاعادته **قال** والمحدث لا بد له الخ **اقول** ذهب
اكثر المتكلمين الى ان الحكم بكون كل محدث مفتقر الى محدث ضروري مركوز في جبلة كل احد بل
وان الحمار اذا احس بصوت الخشبة اسرع في مشيه وان لم يبصر احدا وليس ذلك الا انه مركوز في
خلقته ان هذا الصوت المحدث لا يكون الا من محدث ولا حاجة في ذلك الى توسط بيان امكانه
بناء منهم على ان الحدوث علة الاحتياج والمصنف لما كان عنده ان علة الحاجة هي الامكان
استدل على كون المحدث مفتقرا الى المؤثر بانه ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر اما الصغرى
فلان المحدث كما عرفت هو الذي لم يكن ثم كان فقد اتصف تارة بالعدم واخرى بالوجود
فيكونان بلا لها ولا استحال اتصافه بهما لكون الماهية تتصف بالوجود والعدم لا لذاتها
هو معنى امكانها فقد ثبت ان كل محدث ممكن واما الكبرى فلان الممكن لما لم يكن وجوده و
عدمه من مقتضيات ذاته كانا متساويين بالنسبة الى ذاته وكلما كان كذلك افتقرت الذات
في اتصافها باحدهما الى مرجح لاستحالة ترجيح احد الطرفين المتساويين لا لمرجح ضرورة
قال من هنا الخ **اقول** اختلف العقلاء في ان علة الاحتياج الى الفاعل ما هي
فذهب الحكماء الى ان علة الحاجة هي الامكان لا غير واختاره بعض المتكلمين والمحقق
الطوسي والمصنف وذهب متقدموا المتكلمين الى ان علة الحاجة هي الحدوث لا غير
وذهب ابو الحسين البصري الى انها الامكان والحدوث معا فكل واحد منهما جزء العلة
وذهب الاشعري الى انها الامكان بشرط الحدوث واستدل المصنف على المذهب الاول
بوجهين الاول ما ظهر من دليل ان المحدث ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر وايضا
فانا متى تصورنا معنى الامكان وتساوي الطرفين بالنسبة الى الذات ممكن الحاجة الممكن
في اتصافه باحد الطرفين الى سبب خارجي ضرورة مع ذهولنا عن كونه حادثا او غير ذلك
فلو كان علة الحاجة هي الحدوث او جزئها او شرطها لما حصل تصورها بدون تصورها

الرابع الموجود اما ان يكون مؤثرا في غيره اما مع امكان ان لا يؤثر وهو الفاعل المختار او مع امتناع ان لا يؤثر وهو العلة الموجبة واما ان يكون اثرا لغيره وهو المعلول

الثاني لو كان علة الحاجة هي الحدوث لزم الدور بمراتب واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان الحدوث كيفية الوجود لان الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم والصفة متاخرة بالطبع عن
موصوفها والوجود الموصوف متاخر عن ايجاد الموجد بالذات تاخر المعلول عن علته وايجاد الوجود متاخر
عن احتياج الاثر اليه في الوجود تاخرا بالطبع واحتياج الاثر متاخر عن علته بالذات فلو كان الحدوث
علة الاحتياج لتاخر عن نفسه بمراتب اربع اثنتان بالذات واثنتان بالطبع فيكون متقدما متاخرا
معا وهو مح اورد حج على هذا الدليل بان هذا القايل بكون الحدوث علة الاحتياج لم يفسره بما
فسروه به بل فسره بانه خروج الماهية من العدم الى الوجود وهو بهذا التفسير ليس متاخرا عن
الوجود لانه ليس صفة له بل للماهية وعلى تقدير ان يكون مرادهم ما ذكروه لم يضرهم تاخيره
عن علة الاحتياج التي هي فاعلية لانهم يريدون بالعلة العلة الغائية وفيه نظر لانه لو كان
الحدوث علة غائية للاحتياج لزم الاستغناء بعدم الحدوث اللهم الا ان يق ان علة الاحتياج
هي الحدوث في حالة العدم لا مط وحينئذ جاز ان تكون العلة الغائية في حالة الوجود شيئا
اخر غير الحدوث وهو استمرار الوجود ولا استبعاد في تعدد الحالة في حالتي العدم والوجود
والاولى ادعا الضرورة على كون الامكان علة وان كان قد يحصل فيه شك فبسبب تصور
الاطراف **قال** الرابع الموجود الخ **اقول** تقسيم الموجود الى العلة اعني المؤثر والى المعلول
اعني الاثر ايضا من الامور العامة فلهذا ذكرها ولما ذكر ان الحدوث مفتقر الى المؤثر
اردفه بذكره وقسمه الى المختار والموجب وتقريره ان نقول الموجود اما ان يكون مؤثرا في
غيره اي مفيدا للوجود غيره او اثرا لغيره اي مستفيدا للوجود من غيره فان كان الاول
فاما ان يكون مع امكان اي لا يؤثر ولا يفيد الوجود به او مع امتناع ان لا يؤثر ولا يفيد
الوجود، فالاول هو الفاعل المختار والثاني هو العلة الموجبة كالنار للاحراق وان كان
الثاني من القسمة الاولى فهو المعلول وقد اصطلح المتكلمون على تسميته موجدا والاثر
موجودا والحكماء على تسميتها علة ومعلولا **قال** ولا يمكن ان تكون العلة **اقول** العلة
اما ان تكون نفس المعلول او جزءه او خارجة عنه والاول باطل لان العلة متقدمة على
المعلول والشيء لا يتقدم على نفسه فبقي ان يكون اما جزءا او خارجا عنه فان كانت جزءه

فاما ان يكون وجود المعلول معها بالقوة او بالفعل فان كان الاول فهو العلة المادية كقطع الخشب للسرير
وان كان الثاني فهو العلة الصورية كالشكل للسرير وان كانت خارجة عنه فاما ان يكون منها وجوده
او لاجلها وجوده فان كان الاول فهو العلة الفاعلية كالنجار للسرير وان كان الثاني فهو العلة
الغائية كالجلوس مثلا اذا تقرر هذا فهنا فوائد الاولى العلة قد تكون تامة وقد تكون
ناقصة والتامة جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول والناقصة بعضه ويدخل في التامة
حصول الشرائط وارتفاع الموانع وهما راجعان الى متمم العلة الفاعلية او المادية الثانية
انه ظهر مما قلناه ان كل واحدة من العلل الاربعة على حدتها ناقصة لانها بعض ما يتوقف
عليه وجود المعلول الثالثة ان العلة الغائية علة بماهيتها للمعلول لانها علة لعلية
الفاعلية من حيث انها حاصلة للفاعل على الفعل فتكون بهذا الاعتبار متقدمة ومعلولة
في وجودها للمعلول لانها تحصل بعد حصوله فتكون بهذا الاعتبار متاخرة باعتبارين
الرابعة ان كل مركب لا بد له من هذه العلل الاربع وهو ظاهر لان امكانه يستلزم الفاعل
والغاية وتركيبه يستلزم المادة وهي اجزاؤه ولا بد له من هيئة اجتماعية وتلك صورته
قال والعلة الخ **اقول** العلة اما ان تكون مقتضية لمعلول لذاتها اولا فالاول هي
العلة بالذات كالسقمونيا اعني المحمودة لازالة التسخين لذاتها والثاني وهو العلة
بالعرض كالسقمونيا ايضا في حصول التبريد فهو حاصل بالعرض **قال** ولا يمكن الخ
اقول المعلول على قسمين شخصي ونوعي فالشخصي لا يجوز ان يجتمع عليه علتان تامتان
لان العلة التامة هي جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء وسيجيء بان وجود المعلول
عند وجود علته التامة والشيء اذا وجب وجوده كان من تلك الحيثية مستغنيا
عن العلة فاذا عرفت هذا فنقول لو اجتمع على المعلول الشخصي علتان تامتان لزم استغناؤه
عنهما حال الحاجة اليهما واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان ذلك المعلول
بالنظر الى كل واحدة منهما يكون واجبا بها فيكون مستغنيا عن الاخرى فلو فرض الاخرى
فيه تاثير كان ايضا واجبا بها مستغنيا عن الاولى فيلزم استغناؤه عنهما حال الحاجة
اليهما فتكون مستغنيا مفتقرا هف **قال** ويمكن الخ **اقول** المعلول النوعي يجوز ان

يجتمع عليه علل كثيرة بمعنى ان بعض افراده يكون واقعاً بعلة والبعض الآخر واقعاً بعلة اخرى
وهكذا كالحرارة النوعية فان بعض افرادها كحرارة النار واقعة بالنار والبعض الآخر كحرارة الادوية
والعدو وامثال ذلك كل واحد واقع بعلة غير علة اخرى اما اذا نظر كل فرد من افراده على حدة
فانه يمتنع ان يجتمع له مع علته علة اخرى لما قلنا من لزوم الاستغناء حالة الاحتياج **قال**
ولا يمكن الخ **اقول** يريد ان يبين ان المعلول الواحد من جميع الجهات لا يجوز ان له علة مركبة
وتقريره انه لو جاز ذلك لكان لا يخ اما ان يكون لكل واحد واحد من اجزاء تلك العلة على حدة
تاثير في ذلك المعلول وفي شيء من ابعاضه اولا في ذلك المعلول ولا في شيء من ابعاضه و
الاول باطل والا لزم ان يجتمع على المعلول الواحد الشخصي علل كثيرة وقد تقدم بطلانه وكذا
الثاني لانه مستلزم بوجود الابعاض لذلك المعلول فيكون مركباً وقد فرض واجبا من
جميع الجهات هذا خلف واما الثالث فهو ان لا يكون لشيء من تلك الاجزاء تاثير في المعلول
ولا في ابعاضه فاما ان يحصل عند اجتماع تلك الاجزاء امر باعتباره يحصل ذلك المعلول
اولا فانكان الثاني لم يكن ذلك المعلول معلولا لتلك العلة المركبة لان كل واحد واحد من اجزائها
ليس له تاثير في ذلك المعلول ولا في شيء من ابعاضه والفرض انه لم يحصل عند الاجتماع امر
تقتضي ذلك المعلول فلا جرم لم يكن ذلك المعلول معلولا لتلك الماهية المركبة وقد فرض
معلولا وهذا خلف وانكان الاول يكون ذلك الحاصل بالحقيقة هو العلة في ذلك المعلول
لان بوجوده وجد وبعدمه انتفى وليس مرادنا بالعلة الا ذلك وح ننقل الكلام اليه
ونقول اما ان يكون بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فاما ان يكون مستغنيا عن تلك
الاجزاء اولا فان كان الثاني لم يكن التركيب المفروض اولا حاصلا في العلة بل اما في قابل
العلة ان كان ذلك البسيط ليس حاصلا من الاجزاء او في فاعل العلة انكان حاصلا من
الاجزاء والفرض ان التركيب مفروض في العلة هف ثم انا ننقل الكلام الى كيفية حصول ذلك
البسيط من تلك الاجزاء ونقول اما ان يكون لكل واحد من تلك الاجزاء تاثير في ذلك البسيط
او في شيء من ابعاضه اولا فيه وفي شيء من ابعاضه الى اخر الكلام حتى يلزم اليس فانكان
الاول اي يكون مستغنيا عن تلك الاجزاء لم يكن لتلك الاجزاء تاثير في المعلول ولا في العلة

وهذا المعلول عن علي ان ما

البسيطة

البسيطة فلا يكون لها مدخل في التأثير البتة وان كان مركباً نقلنا الكلام في كيفية تأثيره في ذلك المعلول
البسيط ونقول فيه كما قلناه في الاول الى اخر الكلام والحاصل انه لو امكن ان يكون المعلول البسيط من
كل وجه عن علة مركبة للزم اما اجتماع علل كثيرة على معلول شخصي او تركيب ما فرض بسائطه او
فرض ما ليس بمؤثر مؤثراً وخلاف الفرض او التسلسل والاقسام كلها باطلة فتأثير العلة المركبة
في المعلول البسيط باطل وهو المطلوب **قال** ولا يمكن تاخر الخ **اقول** قد عرفت ان العلة
التامة ما هي وحينئذ نقول يمتنع تخلف معلولها عنها والا لزم الترجيح بلا مرجح او فرض
ما ليس بعلة تامة علة تامة وكلا الامرين محال بيان الملازمة ان نقول لو لم يوجد المعلول
عند وجود علته التامة لكان وجوده حين يوجد دون ما قبله من الاوقات وما بعده
مع تساوي الاوقات بالنسبة اليه اما ان يكون متوقفاً على مرجح او لا فعلى الثاني يلزم الترجيح
بلا مرجح وهو محال وعلى الاول لزم ان لا يكون ما فرض علة تامة علة تامة هف **قال** وعلة العدم
عدم العلة الخ **اقول** لما كان الممكن لا يقتضي لذاته شيئاً من الوجود والعدم لتساويهما
بالنسبة اليه افتقر في اتصافه باحدهما الى مرجح خارجي وذلك ضروري ولما بين علة الوجود
شرع في تبيين علة العدم فقال وعلة العدم عدم العلة اي في العقل مثلاً اذا قيل لم كان
المعلول الفلاني معدوماً اجيب بقولنا لعدم علته ولا شك ان ارتفاع المعلول عند
ارتفاع علته ضروري واما ان ذلك الارتفاع هل هو معلل بارتفاع العلة بالذات او
بامر اخر ملازم له فنقول استدل المصنف رحمه الله تعالى على كون عدم العلة علة لعدم
المعلول في بعض تصانيفه بان عدم المعلول حينئذ لا يجوز ان يستند الى اثر والا لكان
ممتنعاً ولا الى وجود شيء غير عدم علته لانه عند وجود علته يجب وجوده فتأثير ذلك الشيء في
العدم ان كان عند وجود علة الوجود لزم ان يكون موجوداً بالنظر الى علة وجوده معدوماً
بالنظر الى علة عدمه هف ولا ترجيح لاحدهما لانا فرضناهما تامتين وان كان عند اختلال
بعض شرائط العلة او عدم جزء منها او عدمها كان المقتضي للعدم هو عدم ذلك الشرط او الجزء
لا غير ولا الى عدم شيء غير العلة واجزائها وشرائطها لان ما عدا العلة واجزائها وشرائطها
لا يحتاج اليه الممكن وما لا يحتاج اليه الشيء لا يلزم من عدمه عدم ذلك الشيء بالضرورة

اي الكلام في امتناع تاخر المعلول عن علته التامة

وعلة العدم عدم العلة متن

فالممكن محتاج الى العلة فان حضرت ترتب الوجود بوجودها وان عدمت ترتب العدم بعدمها والمحقق الطوسي قال في قواعده عدم العلة كالعلة لعدمه لانها بعدمها ليست حقيقية لانها عدم العلة فكيف تكون علة حقيقية واعلم ان العلية والمعلولية من الصفات الاعتبارية لاستحالة وجودها في الخارج والا لزم التسلسل وحينئذ امكن الحاقها بالوجود او بالعدم المنافي للوجود كاعدام الملكات لان لها حظا من الوجود ولهذا افتقرت الى المحل كافتقار الوجود الى المحل وحيث كانت تلك الاعدام متمايزة بتمايز ملكاتها جاز ان يكون بعضها علة لبعضها معلولا كما قلناه فيكون عدم العلة علة لعدم المعلول وكذا عدم الشرط لعدم المشروط وامثال ذلك **قال** ولا يمكن استناد الخ **اقول** لما توقف دليل اثبات الصانع على ابطال الدور والتسلسل قدم البحث في ابطالهما والدور هو توقف كل واحد من الشيئين على صاحبه فيما هو متوقف عليه فيه اما بمرتبة واحدة كما يتوقف آ على بَ وبَ على الف او بمراتب كما يتوقف آ على بَ وبَ على جَ وجَ على دَ ودَ على الف وسمى الاول دورا مصرحا والثاني دورا مضمرا وهو مع نقسيميه والا لزم كون الشيء الواحد موجودا معدوما معا وهو محال وذلك لانه اذا توقف آ على بَ مثلا كان آ متوقفا على بَ وعلى جميع ما يتوقف عليه بَ اي على جَ ودَ او بواسطة او بلا واسطة ومن جملة ما يتوقف عليه بَ الالف نفسه فيكون الالف موقوفا على نفسه والموقوف عليه من حيث انه موقوف عليه متقدم فيكون الالف متقدما والموقوف من حيث انه موقوف يكون متاخرا فيكون الالف متاخرا فيلزم ان يكون متقدما متاخرا معا والمتقدم من حيث انه متقدم يكون موجودا قبل التاخر فيكون التاخر معدوما فيكون موجودا معدوما معا وهو محال وهو لازم من الدور فيكون محالا وهو المطلوب **قال** ولا يمكن تسلسل الخ **اقول** التسلسل هو عبارة عن وجود ما لا نهاية له من الاعداد واتفق الحكماء والمتكلمون على انه باطل في الجملة الا ان المتكلمين عندهم ان كل عدد فرض غير متناه واما الحكماء فشرطوا للبطلان حصول امرين الاول ان يكون احاده موجودة معا الثاني الترتيب بين تلك الاحاد اما الترتيب الوضعي كما في الاجسام والمقادير او الترتيب الطبيعي كما في العلل والمعلولات وكلما لا يجتمع فيه هذان

مثلى من ابتدء وحصل ذوى حيث الحقيقة التعريف فقدر ترتيب او الملك مع العلم مع الشيئين على واحد في المعلول والعلة على الدور لان العلة متوقفة عليه مع الشيئين الاخر وهي ولا يمكن استناد كل واحد

قوله ترتيب الخ

ابطال التسلسل

التسلسل المذكور في العلل والمعلولات ... سلسلة غير متناهية ... والترتيب الطبيعي ...

الامران ... ولا يمكن ... والترتيب ...

الامران لم يحكموا ببطلان وجوزوا عدم تناهيه وان حصل فيه احدهما دون الاخر ولذلك جوزوا في
الحركات الفلكية عدم التناهي وان كانت ذات اجزاء مترتبة لعدم اجتماع اجزائها في الوجود و
كذا النفوس جوزوا عدم تناهيها لعدم الترتيب لكلام معينه فيها لعدم كون بعضها علة لبعض
وعدم تحيزها فليس لها ترتيب طبيعي ولا وضعي وان كانت اجزائها مجتمعة في الوجود اذا
تقرر هذا فاعلم ان المصنف ستدل على بطلان التسلسل الذي اجتمع فيه هذان الشرطان
ولهذا قال ولا يمكن تسلسل العلل والمعلولات ولم يتعرض لغيره لان مقصوده ابطال
التسلسل الذي يتوقف عليه اثبات واجب الوجود وتقريره ما ذكره انه لا يمكن تسلسل العلل
والمعلولات لانه لو امكن ذلك لكان المجموع الحاصل من تلك العلل والمعلولات ممكنا
لافتقاره الى كل واحد منها وهي ممكنة والمفتقر الى الممكن ممكن فالمجموع وكل ممكن لا بد له
من مؤثر فالمجموع لا بد له من مؤثر والمؤثر فيه اما نفسه او جزؤه او الخارج عنه لا جائز ان يكون
المؤثر فيه نفسه لان المؤثر متقدم والشيء لا يتقدم على نفسه والا لكان موجودا قبل نفسه
وهو مح ولا جائز ان يكون المؤثر فيه جزؤه لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد واحد من اجزائه
ومن جملة تلك الاجزاء ذلك الجزء فيكون مؤثرا في نفسه وهو مح لما قلنا بل يكون مؤثرا في
علله المتقدمة عليه بمراتب فيلزم الدور بمراتب وقد تقدم بطلانه واذا لم يكن المؤثر فيه نفسه
ولا جزؤه تعين ان يكون المؤثر فيه هو الخارج والخارج عن مجموع العلل والمعلولات
يكون واجبا فيكون الواجب موجودا فتنقطع السلسلة وهو المطلوب وهنا نظر لانا اذا
فرضنا المؤثر خارجا يلزم ان يكون واجبا لجواز ان يكون خارجا عن مجموع السلسلة لا
عن مجموع الممكنات فمن الجائز ان يكون هناك ممكن خارج عن السلسلة المذكورة وتكون
هو العلة لجملتها وتكون علته الواجب او ممكنا اخر غير الواجب يلزم سلاسل غير متناهية
وعلى كل التقديرين لا يلزم انقطاع السلسلة فالاولى ان يقال لا جائز ان يكون المؤثر في
مجموع السلسلة خارجا لانه اذا كانت علة السلسلة وجب ان يكون علة لكل واحد
واحد منها لانه لو وقع كل واحد من السلسلة بغيره لوقعت السلسلة من غير حاجة
اليه هف واذا كان علة لكل واحد منها لزم توارد علتين على ذلك الواحد احدهما

الا لزم التسلسل منه لا تحقق له في الخارج و لان الصدور امر اعتباري ولا لزم التسلسل ان دخل لزم التركيب الفلاسفة بان الصدورين على علة بسيطة واحدة ويمكن استناد معلولين

ذلك الخارج والآخر علة التي توجد في السلسلة وذلك لما تقدم فلا يكون المؤثر في السلسلة
خارجا وحينئذ نقول لو امكن تسلسل علل ومعلولات لزم اما تاثير الشيء في نفسه او في علله
او اجتماع علتين على معلول واحد والكل محال لازم من التسلسل فيكون محالا وهو المطلوب

قال ويمكن استناد الخ **اقول** ذهب الحكماء الى ان الفاعل الواحد من جميع الجهات
من غير تعدد الآلات والقوابل لا يصدر عنه اكثر من واحد وخالف في ذلك اكثر المتكلمين
واختاره المصنف واحتج الحكماء بان الواحد حقا من جميع الوجوه لو صدر عنه اكثر من واحد
لزم اما التركيب في ذلك الواحد او التسلسل واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم بيان
الملازمة انه لو صدر عنه اثنان مثلا كا ا وب كان مفهوم صدور ا غير مفهوم
صدور ب بدليل انا نعقل احدهما ونذهل عن الآخر وكل امرين هذا شانهما فهما متغايران
وح حينئذ نقول اذا تغاير الصدوران فاما ان يكونا داخلين فيما هيته او خارجين
عن ماهيته او يكون احدهما داخلا والآخر خارجا فان كان الاول لزم التركيب
في ذلك الواحد البسيط وكذا ان كان احدهما داخلا والآخر خارجا وان كانا خارجين نقلنا
الكلام اليهما وقلنا ان صدور احد هذين الصدورين مغاير لصدور الآخر فاما ان يكونا داخلين
او احدهما داخلا والآخر خارجا وذلك ملزوم للتركيب فيكونان خارجين فنقول كما قلنا
في الاول وهكذا وهكذا ويلزم التسلسل فقد بانت الملازمة واما بطلان اللازم فظاهر
لان اجتماع البساطة والتركيب في الماهية الواحدة مستلزم لاجتماع النقيضين فيكون
محالا والتسلسل محال ايضا كما تقدم وهما لازمان من جواز صدور اكثر من واحد من العلة
البسيطة فيكون محالا وهو المطلوب والجواب من وجهين الاول من حيث النقض وهو انا
نمنع القسمة وحصرها بان ذلك انما يتم على تقدير كون الصدورين موجودين في الخارج
فيقال فيهما اما ان يكونا داخلين او خارجين الى آخر الكلام اما اذا كانا مفهومين ذهنيين
لا تحقق لهما في الخارج فانا نختار حينئذ انهما خارجان ولا يلزم التسلسل لعدم احتياجهما
الى العلة ثم ان المصنف استدل على ان الصدور امر اعتباري لا وجود له في الخارج بانه لو كان موجودا
في الخارج لزم التسلسل واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لا يجوز ان يكون واجبا

ويمكن استناد معلولين الى علة البسيطة

لاستحالة

لاستحالة تعدد الواجب واستحالة كونه عرضا فيكون ممكنا فيكون له صدور وننقل الكلام الى صدوره ونقول فيه كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل الثاني من حيث المعارضة وهي هنا نقض اجمالي وذلك من وجهين الاول انه يلزم ان لا يصدق عن ذلك البسيط شيء اصلا وذلك لانكم تسلمون صدور امر واحد عن تلك العلة البسيطة وح نقول ذلك الواحد له صفة فيكون مغايرا للعلة ولذلك الواحد لكونه نسبة اليهما فاما ان يكون داخلا في العلة او خارجا فمن الاول يلزم التركيب ومن الثاني يلزم التسلسل الثاني انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يسلب من الواحد اكثر من واحد وان لا يتصف الا بشيء واحد اما الاول فلان سلب آ عن ج مغاير لسلب ب عنه لانا نعقل احد السلبين ونغفل عن الآخر فاما ان يكونا داخلين او خارجين الى آخره واما الثاني فلان اتصاف الف به ب غير اتصافه بج وهما ايضا متغايران لما قلنا فاما ان يكونا داخلين او خارجين الى آخر الكلام ويلزم ما قلتم **قال** وكذا يمكن الخ

اقول اختلفوا في البسيط من كل وجه هل يمكن ان يكون قابلا وفاعلا بمعنى انه يفعل في نفسه شيء ام لا فمنع منه الحكماء وجوزه المصنف وجماعة حجة الحكماء ان ذلك البسيط الفاعل من حيث ان الفعل صادر عنه يكون واجبا لوجوب وقوع المعلول عند علته التامة ومن حيث ان الفعل مقبول له يكون ممكنا والشيء الواحد من جميع الوجوه نسبته الى الشيء الواحد نسبتي امكان ووجوب لاستحالة اجتماع الامكان والوجوب في الشيء الواحد فوجب ان يكون النسبتان الامرين مختلفين فيكون ذلك الواحد مركبا والفرض انه بسيط هف اجاب المص بان هذا خطاء فانه يمكن اختلاف النسبة عند اختلاف الحيثيات فان الامكان انما هو الفاعل من حيث انه قابل والوجوب له من حيث انه فاعل ومن حيث هو هو واحد فالحاصل ان تكثر الحيثيات لا يقتضي تكثر الاجزاء **قال** الخامس الوجود الخ **اقول** تقسيم الوجود الى الجزئي والكلي ايضا من الامور العامة و تقرير تقسيمه ان نقول كل موجود فاما ان يكون نفس تصوره من حيث انه متصور مانعا من وقوع الشركة اي من اشتراكه بين كثيرين وحمله عليها اولا يكون مانعا بل يقع فيه الشركة او يحمل على كثيرين فان كان الاول فهو الجزئي كزيد المشار اليه لا انه من حيث تعلق الاشارة

به في قولنا هذا زيد يمتنع حمله على غيره من الاشخاص وان كان الثاني فهو الكلي والكثيرون المشتركون
فيه افراده كالانسان صادق على زيد وعمرو وبكر وغيرها من افرادها التي يمكن حمله عليها
قال ثم افراده الخ اقول هذا تقسيم الكلي بالنظر الى وجود افراده في الخارج وعدم وجودها
فيه وتقريرها ان نقول افراد الكلي اما ان لا يكون لها وجود في الخارج بل في الذهن لا غير فاما
ان لا يصح وجودها في الخارج البتة فذلك كشريك الباري تعالى او يصح وجودها فذلك كجبل
من ياقوت او بحر من زيبق فانه ليس في الخارج شيء من افراد هذا الكلي او يكون لها وجود في
في الخارج فاما ان يكون ذلك الموجود في الخارج واحدا او كثيرا فان كان واحدا فاما مع امتناع غيره
فكالواجب تعالى او مع امكانه فكالشمس وان كان كثيرا فاما ان يكون متناهيا في العدد
فكالكواكب السيارة فانه منحصر في الكواكب السبعة المذكورة وهي عدد متناه او يكون غير
متناه فذلك كالنفس الناطقة عند من يقول بحدوث النفس وابدية العالم قال والكلي
اما نوع الخ اقول هذا تقسيم اخر للكلي بالنظر الى نسبته الى حقيقة افراده وتقريره ان نقول
الكلي لا بد له من افراد وللافراد لا بد لها من حقيقة فاما ان يكون ذلك الكلي نفس
حقيقة افراده او جزؤها او خارجا عنها فان كان الاول اي يكون نفسها فهو النوع كالانسان
فانه نفس ماهية زيد وعمرو وبكر وامثالها وهي انما يزيد عليه بالعوارض المشخصة
من الاين والوضع والكيف وامثالها ويرسم بانه الكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة
في جواب ما هو وان كان الثاني فاما ان يكون تمام الجزء المشترك بين تلك الحقيقة وغيرها
او لا فان كان الاول فهو الجنس كالحيوان فانه جزء من الانسان والفرس وغيرهما وهو
كل الجزء المشترك بينهما وغيرهما اذ لا مشترك بينهما الا وهو اما نفس الحيوان او
داخل فيه ويرسم بانه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو وان كان
الثاني اي لا يكون تمام المشترك بل بعضه المميز لتلك الحقيقة في الجملة فهو الفصل كالناطق
بالنسبة الى الانسان والصاهل بالنسبة الى الفرس فان كل واحد من الناطق والصاهل مميز
لما هو منه عن غيره ويرسم بانه الكلي المقول على شيء في جواب اي شيء هو في جوهره وان كان خارجا فهو
فاما ان يكون مختصا بتلك الحقيقة بحيث لا يوجد في غيرها وذلك هو الخاصة كالضاحك

فانه خاصة

فانه خارج عن حقيقة الانسان وهو مختص بها ويرسم بانها الكلي المقول على حقيقة واحدة قولا عرضيا وان لم يكن مختصا بها بل يوجد فيها او في غيرها وذلك هو العرض العام كالماشي فانه مشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات وخارج عن حقيقتها وليس مختصا بواحد من الحيوانات ويرسم بانه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقايق قولا عرضيا فالكلي اذا خمسة اقسام نوع وجنس وفصل وخاصة وعرض عام في قولي المصـ او جنس ان كان جزئها المشترك نظر لانتقاضه بالفصل البعيد كالحساس فانه جزء الماهية وهو مشترك بينها وبين غيرها وليس جنسا بل فصلا اما اذا قيدناه بالتمام كما ذكرناه يندفع الايراد وبقي للثلاثة الاول اي الثلاثة الاول اعني النوع والجنس والفصل يقال لها الذاتي اما النوع فلانه نفس الذات واما الاخيران فانهما منسوبان الى الذات بكونهما جزئين لها والمنسوب الى الذات ذاتي والاخيران اعني الخاصة والعرض العام يقال لهما العرضي لخروجهما عن الذات وعروضهما لها هذا على مصطلح الشيخ في الشفاء واما على ما نقل عنه في الاشارات فالذاتي هو الجنس والفصل واما النوع فهو نفس الذات والشيء لا ينسب الى نفسه فعلى الاول القسمة الى الذاتي وغيره ثنائية فان الكلي اما ذاتي او عرضي او ليس لاحدهما **قال** الفصل الخامس في اثبات الواجب الوجود تعالى وصفاته الخ **اقول** لما فرغ من تقديم المباحث التي هي كالمقدمات لاثبات الواجب تعالى شرع في بيان اثبات الذي هو المقصود بالذات والعمدة في هذا الفن واستدل المصنف على اثباته بطريقة الحكماء في هذا الباب وهو ان ينظر في الوجود نفسه حتى يشهد بوجود واجب وهي طريقة شريفة اشير اليها في الكتاب العزيز بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد واما المتكلمون فيستدلون بان العالم محدث وكل محدث مفتقر الى المؤثر فالعالم مفتقر الى المؤثر وهي طريقة الخليل والبها اشار في الكتاب بقوله سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والاول برهان لمي والثاني اني وتقرير الاول ان نقول هيهنا موجود بالضرورة فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر لما تقدم من احتياج الممكن الى المؤثر ضرورة وان كان واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان هو الاول لزم الدور وان كان غيره فان كان واجبا او منتهيا اليه ثبت المطلوب والا كان ممكنا اخر وننقل الكلام اليه

الفصل الخامس في اثبات الواجب تعالى وصفاته وفيه مباحث الاول في اثباته تعالى موجود بالضرورة فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر موجود بالضرورة فان كان واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا فان كان ممكنا افتقر الى مؤثر موجود فان كان واجبا ... لزم الدور ... الثاني انه تعالى ...

(٨٦)

وهكذا حتى يلزم اما الانتهاء الى الواجب والتسلسل لكن الدور والتسلسل محالان فيلزم الانتهاء
الى الواجب وهو المط وفي قول المصنف فان كان واجبا ثبت المطلوب والا لزوم ففي التسلسل نظر
لجواز ان يكون المؤثر فيه ممكنا والمؤثر في ذلك الممكن واجبا وحينئذ لا يلزم التسلسل فالاولى
ان يقال فان كان واجبا او منتهيا اليه ثبت المطلوب والا لزم التسلسل وههنا برهان
بديع غير متوقف على اثبات الدور والتسلسل سمعناه من شيخنا دام شرفه وهو من مخترعات
العلامة سلطان المحققين ووارث الانبياء والمرسلين نصير الملة والدين على بن محمد القاشي
قدس الله سره وبحضرة القدس سره وبيانه متوقف على تقرير مقدمتين احديهما تصورية
والاخرى تصديقية اما التصورية فهي ان مرادنا بالموجب التام ما يكون كافيا في وجود اثره
واما التصديقية فهو انه لا شئ من الممكن بموجب تام لشئ من الاشياء وبيانه ان ايجاد الممكن
لغيره متوقف على وجوده ووجوده من غيره فايجاده لغيره من غيره لغيره اذا تقرر هذا فنقول
ههنا موجود بالضرورة فيفتقر الى موجب تام يوجده وليس ذلك ممكنا لما قلنا في المقدمة
التصديقية فيكون واجبا فيكون الواجب موجودا وهو المط ويرد على هذا البرهان نقضان
اجماليان اما الاول فهو ان يق لو كان هذا البرهان حقا لزم قدم الحادث اليومي واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الحادث اليومي ممكن مفتقر الى موجب تام يؤثر
فيه ويوجده وليس ذلك ممكنا كما قلتموه فيكون واجبا وهو المدعى وقدم العلة يستلزم
قدم المعلول فيكون الحادث اليومي قديما وهو باطل والجواب انا لا نم انه يلزم من
قدم الواجب قدم الحادث اليومي وانما يلزم ان لو كان موجبا اما اذا كان مختارا فلا والمؤثر
هنا مختار كما سيجيئ في موضعه فلا يلزم قدم الحادث اليومي واما الثاني فتقريره ان نقول
لو صح دليلكم لزم ان لا يكون في الوجود مؤثر غير الله سبحانه بيان ذلك ان الاثر ممكن
فيفتقر الى مؤثر وذلك المؤثر ليس ممكنا كما قلتموه في ان العبد فاعل والجواب بالتزامه
فان المراد بالمؤثر في قولنا لا شئ من الممكن بموجب لغيره هو التام كما اشرنا اليه لا
ليس بمؤثر مط وح جاز ان يكون مؤثرا ناقصا ولا يلزم ان لا يكون العبد فاعلا لفعله
ولا مباشرا قريبا بالنسبة اذ هو مؤثر ناقص لا مؤثر تام لتوقف فعله على وجوده وعلى الالات

الواجب ثم فاعلا للكل وهو ناقض مد ظله ٣ ح ان

القدرة

القدرة وغير ذلك والقائل بكون العبد موجدا لمراده كونه تاما اي كافيا باستقلاله لوجود
اثره بل لله انه مباشر قريب وان لم يكن تاما **قال** ووجوده الخ **اقول** اختلف
الناس في وجود الواجب تعالى هل هو نفس حقيقته في الخارج ام زايد عليها فذهبت الاشاعرة
الى الزيادة والحكماء والمحققون من المتكلمين الى انه نفسها واختاره المصنف واستدل عليه
بوجهين الاول انه لو لم يكن نفسها لكان زايدا عليها صفة لها لانها يقال ماهية موجودة
والصفة مفتقرة الى الموصوف خارجا وذهنا اما خارجا فظاهر واما ذهنا فلانه لا يمكن تعقلها
الا معه فتكون مفتقرة اليه في التعقل وكل مفتقر الى غيره ممكن فالصفة ممكنة فيكون الوجود
الواجب تعالى ممكنا فيلزم امكان الواجب هف واما بطلان اللازم فظاهر الثاني انه لو لم
يكن وجوده نفس ماهيته لزم اما افتقاره الى غيره او تطرق العدم اليه او تاثير المعدوم في
الوجود او وجود الماهية مرات متعددة او الدور او التسلسل واللوازم باسرها باطلة لازمة
من كون وجوده زايدا على حقيقته فيكون باطلا فيكون نفسها وهو المط بيان الملازمة انه
لو كان وجوده زايدا على حقيقته لكان صفة لها والصفة مفتقرة الى الموصوف والموصوف
غيرها والمفتقر الى غيره ممكن فتكون الصفة ممكنة وكل ممكن مفتقر الى المؤثر فالصفة التي
هي الوجود هنا مفتقرة الى المؤثر فالمؤثر هنا اما ماهية الواجب او غيره فان كان الثاني لزم
افتقار الواجب الى غيره وهو مح وهو اللازم الاول وان كان الاول فاما ان تؤثر الماهية فيه وهي موجودة
او وهي معدومة فان كان الثاني لزم تطرق العدم الى ماهية الواجب تعالى وهو محال وهو
اللازم الثاني ولزم ايضا تاثير المعدوم في الوجود وهو غير معقول وهو اللازم الثالث
وان كان الاول اي تؤثر فيه وهي موجودة فاما ان تكون موجودة بهذا الوجود او بغيره فان
كان الاول لزم وجود الماهية مرتين وهو تحصيل الحاصل وهو اللازم الرابع ولزم ايضا
توقف الشيء على نفسه وتقدمه على نفسه وهو دور محال وذلك هو اللازم الخامس و
ان كان الثاني اي تكون موجودة بغير هذا الوجود فننقل الكلام اليه ونقول فيه كما قلنا
في الوجود الاول ويلزم وجود الماهية مرات غير متناهية متسلسلا وهو محال نقض
بانه لو كان موجوده زايدا على حقيقته لزم احد هذه اللوازم الستة او اثنان منها او كل

واحد منهما تم على حدة فلزومهما كذلك وهو المطلوب احتج القائلون بالزيادة على حقيقته تعالى بان ماهيته غير معلومة ووجوده معلوم فماهيته غير وجوده لان المعلوم مغاير لما هو غير معلوم اما ان ماهيته غير معلومة فلما يأتى واما ان وجوده معلوم فلان وجوده هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك على وجوده الخاص ووجود الممكنات لان المقول بالتشكيك على الجزئيات يكون خارجا عنها لعدم كونه نفسها او جزءها لاستحالة التفاوت فى الماهية واجزائها والوجود الذى هو عين حقيقته التى هى غير معلومة هو وجوده الخاص به القائم بذاته الذى يستحيل حمله على غيره ولا يلزم من مغايرة الوجود العام لحقيقته مغايرة الوجود الخاص الذى هو معروض له والحاصل ان للواجب تعالى وجودين كما اشرنا اليه فى اول هذا الشرح احدهما شامل له ولغيره من الموجودات وذلك هو المعلوم والثانى مختص به وذلك غير معلوم **قال** وهو ازلى الخ **اقول** الازلى هو الذى لا اول لوجوده والابدى لا اخر لوجوده اذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن البارى تعالى ازليا ابديا لتطرق العدم اليه اما قبل وجوده على تقدير نفى الازلية او بعد وجوده على تقدير نفى الابدية وكلما تطرق العدم اليه يكون ممكنا فلو لم يكن البارى تعالى ازليا ابديا لكان ممكنا لكن ثبت انه واجب الوجود هف **قال** البحث الثانى فى انه تعالى قادر الخ **اقول** لما فرغ من اثبات الذات شرع فى اثبات الصفات وشرع فى اثبات صفات الثبوتية لكونها وجودات والسلبية اعداما والوجود اشرف من العدم والاشرف مقدم على غيره وليس مرادنا بكونها وجودات كونها ثابتة فى الخارج بل المراد بها ما تقابل السلبية اعم من ان تكون ثابتة فى الخارج او فى الذهن وابتداء بالقدرة لتوقف اصل الايجاد عليها واما العلم فيتوقف بعد ايجاد الفعل على احكامه ولذلك ذكر العلم بعد القدرة وقد عرفت من قبل تعريف الفاعل المختار والفاعل الموجب ونقول فى بسطه هنا ان الفاعل اما يصدر عنه الفعل فاما مع جواز ان لا يصدر عنه ذلك الفعل بعينه ولداع الى الطرفين او مع امتناع ان لا يصدر عنه ذلك الفعل ايضا بعينه ولا داعى له الى الطرفين فالاول هو الفاعل المختار كالانسان فى حركاته النفسونية اليه من قيامه وقعوده وامثالهما والثانى هو الموجب كالنار فى احراقها و الشمس فى اشراقها والفرق بين المختار والموجب من وجوه الاول ان المختار يمكنه الفعل والترك

وان كان موجبا لزم قدم العالم لان ... عند حصول العلة ... يجب حصول المعلول و ... ان كان حادثا ... فلنا الكلام ... وهو ... قادر

والازم معلولا لبعضه على ما فيه ... ثم ... الشرط ... لزمه ... ان ... والقديمة ممتنعة بالشرطية ... فثم العالم والتالى باطل ... لانه لو كان موجبا لزم ... وانه تعالى قادر ... ممكنا متى البحث الثانى ... نظرا فالحاجة اليه ولا الاحكام ... وهو ازلى ابدى لاستحالة

الجواب ان وجود المعلوم هو الوجود المشترك ... وهو ... المعلومات ... وجود الممكنات والمطلوب

بالا تبيعة

بالنسبة الى فعله والموجب لا يمكنه الترك بالنسبة الى فعله الثاني ان المختار يجوز تاخر فعله عنه والموجب يمتنع تاخر فعله عنه الثالث وجوب كون المختار عالما بفعله بخلاف الموجب واعلم انه قد اشتهر بين القوم اعني المتكلمين ان الفلاسفة قايلون بايجاب الله تعالى بالمعنى المذكور والمحققون ينفون هذا النقل عنهم ويقولون بانهم يقولون باختياره تعالى وقد حقق المحقق الطوسي قدس الله نفسه موضع الخلاف بين الفريقين في تصانيفه وقال ان الحكماء يقولون كل فاعل فعل بارادة مختار سواء قارنه فعله في زمانه او تاخر عنه وموضع الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في الداعي وذلك لان الحكماء يجوزون ان تعلق الداعي بالموجود ومع انضمامه الى القدرة يجب وقوع الفعل وحيث القدرة والداعي ازليان فانه فعل ازلي فمن ثم قال بقدم العالم والمتكلمون يقولون ان هذا الحكم ضروري اذ الداعي الى الموجود لزم تحصيل الحاصل وهو محال اذا تقرر هذا فنقول استدل المصنف على كونه تعالى مختارا بما تقريره انه لو لم يكن الباري تعالى مختارا لكان موجبا وكل ما كان موجبا كان العالم قديما لكن قد ثبت ان العالم ليس بقديم فلا يكون الباري تعالى موجبا فيكون مختارا وهو المطلوب اما الصغرى اعني الشرطية الاولى فلعدم الواسطة بين المختار والموجب لما عرفت واما الكبرى اعني الشرطية الثانية اعني كل ما كان موجبا كان العالم قديما فلانه اما ان يكون موجبا لذاته اي من غير توقف على شرط او لا لذاته بل بتوقف على شرط فان كان الاول لزم قدم اثره ويستحيل تاخره عنه لما عرفت من وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة فيستحيل تاخر العالم وحيث قد ثبت قدم الباري تعالى لزم كون العالم قديما وان كان الثاني فاما ان يكون ذلك الشرط قديما او حادثا فان كان قديما لزم القدم ايضا لان عند وجود العلة وشرطها يجب وجود المعلول وحيث هما قديمان فالمعلول قديم وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه وقلنا حيث انه مستند الى فاما ان يكون تاثيره فيه لذاته او بشرط قديم فيلزم قدم العالم ايضا او بشرط حادث وننقل الكلام اليه وهلم جرا ويلزم التسلسل **قال** احتج الخ **اقول** لما ذكر الدليل على نفي كونه تعالى موجبا اشار الى حجة القائلين بالايجاب وهم الفلاسفة على ما هو المشهور والجواب عنها وتقرير حجتهم انه كلما كان العالم قديما كان المؤثر فيه وهو الله تعالى موجبا لكن

قلم وان كان هو الشرط

القدم حق في الثاني مثله اما الملازمة فظاهرة لاستحالة كون القديم اثر المختار لما قررتموه من ان
الداعي لا يتوجه الا الى المعدوم فيكون المؤثر فيه موجبا وهو المطلوب اذ لا واسطة بينهما واما حقية
المقدم فلان كل ما يتوقف عليها التاثير في وجود العالم اما ان يكون قديما او حادثا فان كان
قديما لزم قدم العالم لان عند وجود العلة التامة يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه ح
فلنفرض عدمه في تلك الوقت ووجوده في وقت اخر فاختصاصه في احد الوقتين بالوجود
والآخر بالعدم اما ان يفتقر الى مرجح غير الاول ولا فان افتقر الى مرجح غير الاول لم يكن كلما
لا بد منه في التاثير حاصلا ازلا والفرض انه حاصل هف وان كان الثاني اي لا يفتقر
الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال اذ لو جوزنا ذلك لزم استغناء العالم عن
المؤثر لجواز ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ولانسد باب اثبات الارادة له تعالى
اذ مبنى دليلكم اثباتها على امتناع الترجيح بلا مرجح وان كان حادثا افتقر الى مؤثر وان كان قديما
لزم قدم الحادث والا لزم الترجيح بلا مرجح كما بيناه وان كان حادثا افتقر الى مؤثر فيلزم
التسلسل والجواب المنع من صدق المقدم اعني كون العالم قديما وسند المنع ما تقدم
من الدلالة على حدوثه وقوله كلما يتوقف عليه التاثير في وجود العالم ان كان قديما
لزم القدم قلنا ممنوع واليه اشار بقوله والملازمة الثانية ممنوعة لان ذلك انما
يتم في حق الموجب اما في حق المختار فلا اذ لا يلزم من وجود القادر المختار وجود اثره معه
لجواز ان يخصص بوقت دون وقت لا لامر بخلاف العلة الموجبة التي لا يجوز تخلف اثره
عنها قوله يلزم استغناء العالم عن المؤثر الخ قلنا ممنوع فان ترجيح احد الطرفين المتساويين
على الآخر من غير مرجح محال وذلك يلزم من تجويزه انسداد باب اثبات الصانع اما ترجيح
الفاعل المختار احد طرفي فعله على الآخر لا لمرجح فلا نسلم انه محال وسنده الامثلة التي يوردها
المشايخ وهي الجائع الذي يحضره رغيفان متساويان والعطشان الذي يحضره اناءان
متساويان والهارب الذي يحضره طريقان متساويان فانه يختار احدهما على الآخر مع انه لا
مخصص هناك لان المخصص هو العلم بمزية احدهما على الآخر والعلم منتف فالمخصص منتف
والمزية في نفس الامر لا تصلح للمخصصية هذا تقرير ما ذكره المصنف من الجواب وهو

جواب

قال وقدرته تعالى تعم
تعلقها بجميع المقدورات
خلافا لاكثر الناس
المقتضي لتعلق القدرة
بالقدرة هو الامكان
وهو ثابت في كلها
سوى فعل تعالى تعم
تعلق قدرته تعالى
بالجميع

جواب المصريين من المعتزله وفيه نظر لان الضرورة قاضية ببطلان الترجيح بلا مرجح مطلقا والامثلة المذكورة لا تنفع هنا اذ عدم العلم بالمخصص لا ينفي المخصص مط مع انا نمنع عدم المخصص في تلك المواضع اذ ميل الفاعل فيما ذكروه الى احدهما صادق للتخصيص وحينئذ نقول في الجواب عن اصل الشبهة انا نختار افتقاره الى المخصص وهو العلم الازلي باشتمال الفعل على المصلحة التي لا تحصل الا في ذلك الوقت وح لو يحصل العالم ازلا والا كانت شرايط المؤثر بها ازلية مع انا نقول ان دليلكم هذا معارض بالحادث اليومي وتقريره ان تقولوا الحادث اليومي موجود محدث فلا بد له من مؤثر فكلما لا بد منه في وجوده اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم قدم الحادث اليومي وهو مح وان كان حادثا لزم التسلسل فما هو جوابكم عن الحادث اليومي فهو جوابنا عن العالم **قال تنبيهم** قدرته تعالى الخ **اقول** لما بين انه تعالى كان قادرا شرع في حكم قدرته تعالى قدرته تتعلق بجميع المقدورات وهو مذهب الاشاعرة وجماعة من المعتزلة والامامية وخالف كثير من الناس في ذلك فان الحكماء منعوا من قدرته تعالى على اكثر من الواحد وحكموا بانه لا يصدر عنه بذاته الا شيء واحد وهو العقل وقد تقدم حجتهم على ذلك والجواب عنها وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى سلب قدرته على اشياء سيأتي ذكرهم وذكر حججهم والجواب عنها مفصلة والدليل على ما ذكره المصنف من عموم قدرته هو ان نقول ان ثبت كونه قادرا على بعض المقدورات وجب ان يكون قادرا على كل المقدورات لكن المقدم ثابت باعتراف الخصم فالتالي مثله في الثبوت بيان الشرطية هو ان ما لاجله صح ان يكون ذلك البعض مقدورا هو الامكان لاستحالة كون الواجب والممتنع مقدورا عليهما والامكان وصف مشترك بين ما عدا ذاته المقدسة لما يأتي من دليل وحدة الواجب فيكون الكل مشتركا في صحة المقدورية فلو كان قادرا على بعض دون بعض لكان المخصص اما ذات المقدور وهو باطل لما بينا ان المقتضي للمقدورية مشتركة فتكون المقدورية مشتركة او ذات الواجب تعالى وهو باطل ايضا لكونها مجردة متساوية النسبة الى الجميع فاذا انتفى المخصص بالنسبة الى المقدور وبالنسبة الى ذاته تعالى وجب ان يكون قادرا على الكل والا لزم التخصيص من غير مخصص وهو مح

الكلام فيه نعم
نعم تعلقها بجميع المقدورات

قال وخالف النظام اقول لما اثبت عموم قدرته شرع في بيان المذاهب الباطلة فيهذا الباب وذكر بعضها ونسخها فمنها مذهب النظام وهو ان الله تعالى لا يقدر على القبيح واستدل عليه بانه لو كان قادرا على القبيح لزم كونه جاهلا او محتاجا واللازم محال بقسميه فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لو صح قدرته عليه لكان ممكنا بالنسبة اليه والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فليفرض ذلك القبيح واقعا فاما ان يكون عالما بقبحه او لا فان كان الثاني يلزم كونه تعالى جاهلا وان كان الاول لزم احتياجه اليه اذ لو لم يكن محتاجا اليه لما صدر عنه لان الغني عن الشيء العالم بقبحه لا يفعله اذا كان حكيما والباري تعالى حكيم فلو وقع منه لما كان ذلك الا لحاجة اليه فقد بانت الملازمة واما محالية اللازم من كونه تعالى عالما بكل المعلومات غنيا عن ما عداه والجواب لا يلزم من كون الشيء مقدورا ان يكون واقعا لجواز كون الشيء ممكنا لذاته غير واقع والجهل والحاجة المذكوران لازمان لوقوع القبيح لا لمقدوريته فان الواحد منا قادر على القبيح ولا يقع منه لعدم الداعي اليه نعم يمتنع وقوع القبيح منه تعالى لاستلزامه الجهل او الحاجة المستحيلان عليه قوله والامتناع من حيث الحكمة اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان صدور القبيح اذا كان ممتنعا منه تعالى كما ذكرتم لا يكون قادرا عليه اذ لا شيء من الممتنع بمقدور اجاب بان القبيح له اعتباران احدهما بالنظر الى ذاته وثانيهما بالنظر الى حكمته تعالى فبالاول هو ممكن وبهذا الاعتبار يكون مقدورا وبالثاني هو ممتنع فامتناعه حينئذ من حيث الحكمة لا عن كونه ممتنعا في نفسه قال وخالف العباد الخ اقول من المذاهب الباطلة مذهب عباد بن سليمان الصيمري وهو انه لا يقدر تعالى على خلاف معلومه وتقرير حجته ان ما علم الله تعالى وقوعه وجب وقوعه وما علم عدمه امتنع وقوعه اذ لو لم يقع ما علم وقوعه او وقع ما علم عدمه لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وانقلاب علمه تعالى جهلا محال فيكون خلاف ما علم وقوعه ممتنعا وخلاف ما علم عدمه واجبا فيصدق قياس هكذا خلاف معلومه واجب او ممتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور عليهما فلا شيء من خلاف معلومه بمقدور عليه اما الصغرى فلما قررناه واما الكبرى فلان متعلق القدرة يصح

وجوده

خلاف معلومه متن
وهو انه لا يقدر على خلاف معلومه متن
وخالف العباد
فالامتناع من غير الحكمة
لا لزما للوقوع لا للقدرة
والجهل والحاجة
والجواز لا يستلزم الوقوع
على القبيح لا يستلزم
جبر بقيم من قدمهم
تعالى النظام فيذلك

وخالف الكعبي بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد (تنبيه)

وجوده ويمتنع عدمه والواجب لا يمتنع عدمه فالممتنع لا يمتنع وجوده فلا قدرة عليهما والجواب
من وجوه الاول انه يلزم من دليلكم هذا ان لا يكون له تعالى مقدور اصلا فضلا عن عجز الله
تعالى لان الشيء اما معلوم الوجود او معلوم العدم ونقيض الاول ممتنع فيكون هو واجبا
ونقيض الثاني واجب فيكون هو ممتنعا والواجب والممتنع لا يقدر عليهما فلا قدرة
حينئذ الثاني ان اوسط القياس غير متحد في المقدمتين فان الواجب والممتنع في الصغرى
هما الحاصلان بالغير وهو تعلق العلم بنقيضهما وفي الكبرى لذاتيان فان المنافي للقدرة
هو الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي واذا لم يتحد اوسط القياس لم يحصل الانتاج الثالث
ان العلم تابع ولا شيء من التابع بموثر فاذا لم يكن العلم موثرا لم يتغير الشيء عن امكانه
الذاتي الى الوجوب او الامتناع اما الصغرى فلانه مثال للمعلوم وحكاية عنه و
مطابق له والاصل في المطابقة هو المعلوم فيكون العلم تابعا لوقوعه ووقوعه تابع
للقدرة عليه واما الكبرى فلان التابع متاخر ولا شيء من الموثر بمتاخر فلو فرض موثرا لزم
كونه متقدما متاخرا معا وهو محال وفي صغرى هذا الجواب نظر فانه انما يتم في العلم
الانفعالي لا في غيره وعلم الله تعالى فعلي **قال** وخالف الكعبي الخ **اقول** من المذاهب
الباطلة ذهب ابي القاسم الكعبي ويقال له البلخي ايضا وهو انه لا يقدر على مثل مقدور
العبد واستدل على ذلك بان فعل العبد اما طاعة او سفه او عبث لانه اما ان يقع لغرض
اولا الثاني عبث والاول اما ان يقع موافقا للامور الشرعية اولا والاول طاعة والثاني
سفه ففعل العبد لا يخلو عن احد هذه الثلاثة فلو قدر الله تعالى على مثله لوصف مثله
بالطاعة والسفه والعبث والاول يستلزم ان يكون له تعالى امر وهو محال والاخيران
قبيحان والقبيح مستحيل عليه تعالى فلا يقدر على مثل فعل العبد وهو المطلوب والجواب
ان المثلين كما عرفت من قبل هما المتحدان في الحقيقة كحركة الحبل وحركة اليد فان حقيقة
الحركة فيهما واحدة والفعلان متوافقان في الحقيقة فلا يلزم من ذلك توافقهما في العوارض
والطاعة والسفه والعبث اوصاف عارضة للفعل لا يوجب له مخالفة ذاتية واعترض
المحقق العلامة نصير الدين القاشي قدس الله روحه على هذا الجواب بان لو كان مراد المستدل

انه لا يقدر على مثل فعل العبد مع صفاته التي لا يمكن وقوعه منه بدونها لا ينهض الجواب المذكور بل
الجواب انه ان اراد بالعبث ما ليس بطاعة منعنا عدم جوازه من الله تعالى فان افعاله كلها كذلك وان
اراد الفعل الذي ليس له غاية صحيحة عقلاً وشرعاً فالحصر ممنوع فان المباحات كلها ليست طاعة
ولا عبثا ولا سفها بهذا التفسير سلمنا الحصر لكن لا نم انه لا يقدر على الطاعة والسفه والعبث فانها
ممكنة وكل ممكن مقدور له لكن الصارف يصرفه عن ذلك ولا يلزم من ذلك عدم القدرة **قال**
وخالف الجبائيان حيث حكما الخ **اقول** من المذاهب الباطلة مذهب الجبائيين ابي علي وابنه
ابي هاشم وجماعة من المعتزلة وهو ان الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وان قدر على مثله
وتابعهما في ذلك السيد المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي واستدلوا على ذلك بانه لو قدر
على عين مقدور لعبد اجتمع قادران على مقدور واحد وهو باطل اما الشرطية فظاهرة واما
بطلان التالي فلانه لو اجتمع على مقدور واحد قادران اجتمع النقيضان واللازم باطل
فكذا الملزوم بيان الملازمة ان المقدور من شانه الوقوع عند داع القادر عليه والبقاء على العدم
عند وجود صارفه فلو كان مقدوراً واحداً واقعاً من قادرين وفرضنا وجود داعي احدهما ووجود
صارف الاخر في وقت واحد لزم ان يوجد بالنظر الى الداعي وان يبقى على عدمه بالنظر الى الصارف
فيكون موجوداً غير موجود هما متناقضان هف والجواب ان كون المقدور مشتركاً انما يمكن
اذا اخذ غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما فيمتنع فيه الاشتراك من حيث
تلك الاضافة فالمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو
المراد من كون مقدور احدهما مقدوراً للاخر وحينئذ لا يلزم اجتماع النقيضين لان بقاء
المقدور على العدم عند وجود صارف قادر معين ممنوع بل عند ارتفاع مطلق الداعي
ووجود الصارف كلها فليس الامر كذلك فيما نحن فيه وفي هذا نظر اما اولاً فلان الفعل قبل
الانتساب الى احدهما لا يكون عين مقدور احدهما بل كما يصح اضافته الى الاخر وحينئذ
تتعلق قدرة كل واحد منهما بمثل مقدور الاخر لا بعين مقدوره وليس هو موضع النزاع
واما ثانياً فلان الصارف ليس هو عدم الداعي بل كما ان الداعي معنى موجود في القادر بالنسبة
الى القدرة يصير القادر سبباً تاماً بالوجود المراد كذلك والصارف معنى وجود في القادر

البحث الثالث في انه تعالى عالم ويدل عليه انه تعالى فعل الافعال المحكمة المتقنة وكل من كان كذلك فهو عالم والمقدمتان ضروريتان [illegible] انما يفعل بواسطة القصد [illegible] بالعلم [illegible]

الكلام في انه تعالى [illegible]

بانضيافه الى القدرة يصير القادر سببا تاما لانعدام المكروه وعدم الداعي لازم له ولما كان الحال كذلك فجعل احدهما موجبا لما يتعلق به دون الاخر تحكم بل الجواب انه يقع فعل اقوى القادرين كما اذا اراد الله تعالى فعلا وكراهة العبد ومنع قوة القادر القوي القادر الاخر لا يخرجه عن قادريته اذ فعل القادر مشروط بعدم المانع **قال** البحث الثالث الخ **اقول** لما فرغ عن بحث القدرة شرع في بحث العلم واتفق العقلاء على كونه تعالى عالما وخالف في ذلك جماعة من الفلاسفة سيأتي البحث عنهم وقبل الخوض في الاستدلال على هذا المطلب نبين المراد من كونه عالما فنقول ان الانسان الذي لم يكن عالما بالمسئلة ثم ظهرت له يحصل له حالة لم تكن حاصلة من قبل وهي ظهور المسئلة له فالعلم عبارة عن ظهور الاشياء وانكشافها للنفس وعلم الله تعالى بالاشياء عبارة عن ظهورها له وانكشافها للنفس لا بمعنى انها لم تكن ظاهرة له ثم ظهرت وانكشفت بل بمعنى انها ظاهرة لذاته غير غائبة عنه ازلا وابدا ولا يتغير ذلك الانكشاف والظهور فيعلم الثابت ثابتا والمتغير حاصلا في حينئذ غير حاصل في غيره من الاحيان ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء من غير ان يحصل لذاته المقدسة حصول صفة فيها او تغير من حلول حال الى حال اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف استدل على كونه تعالى عالما بوجهين الاول انه فعل افعالا محكمة متقنة فكل من كان كذلك فهو عالم فالله تعالى عالم فالمقدمتان ضروريتان اما الصغرى فالحس يدل عليها لان المراد بالاحكام هو الترتيب العجيب والتاليف اللطيف المتتبع لخواص كثيرة المشتملة على فوائد عظيمة وذلك ظاهر في العالم فانه اما فلكي او عنصري والاحكام ظاهر في القسمين اما الفلكي فبين لمن تامل خلق الافلاك وتضادها وترتيبها وما يترتب على حركاتها من وجود الليل والنهار وما يحصل فيها من الافعال العجيبة واما العنصرية فلانه اما بسائط او تركيبات والاحكام ايضا ظاهر في القسمين خصوصا في ابنية الانسان كما قال تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون وذلك بين لمن نظر في علم التشريح واما الكبرى فبديهية لان بديهة العقل حاكمة بان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له فان صدر فلا يمكن ان يتكرر مرة بعد اخرى فان من يكتب مرارا خطا حسنا لا يمكن ان يتصور انه امي جاهل بالخط لانه لا نسبة لما في ذلك الخط من الاحكام

ولا نفاذ اليها اقل شئ من افعال الله تعالى فان كان العلم الضروري حاصلا هناك فههنا اولى
ان قلت ان الكبرى منقوضة بالنحل فانه يبني بيتا مسدسا يعجز عنه الحذاق في الهندسة والعنكبوت
فانه يبني بيتا في غاية الاحكام والنمل فانه يصدر عنه افعال محكمة وساير الحيوانات فانه يصدر
عنها افعال عجيبة لطيفة مع انه لا شئ منها بعالم وينتقض ايضا بالمحتذي بفعل غيره كمن ينقش
نقشا محكما محتذيا بنقش النقاش فانه يفعل فعلا محكما مع انه غير عالم بالنقش قلت الجواب
عن الاول من وجوه الاول نمنع كون تلك الحيوانات فاعلة لما ذكرت بل الفاعل في الحقيقة
هو الله تعالى كما يقوله الاشعري او ان الفاعل بالطبع ليس فاعلا بالحقيقة بل هو فعل الله
تعالى لانه فاعل السبب فيكون فاعلا للمسبب الثاني سلمنا كونها فاعلة لكن نمنع
كونها غير عالمة بما يصدر عنها بل هي شاعرة بافعالها كلها لا بد لنفي ذلك من دليل
الثالث سلمنا انها غير عالمة لكن خلق مثل هذه الحيوانات محكم والهامها فعل هذه
الافعال الحكم من ايجادها من غير توسط وعن الثاني بان لان المحتذي فاعل حقيقة اذ ليس
هو مستقلا في فعله المحكم بل بمشاركة المحتذى ولذلك لو انفرد لم يات شئ يعتد به
فالنقض به غير وارد سلمنا لكنه صادر عنه على وجه الندرة ومرادنا بكون كل من صدر
عنه فعل محكم عالما هو على سبيل الدوام والاستمرار والمحتذي ليس كل ما دام الاحتذا
امكنه ذلك سلمنا لكن المحتذي عالم بفعله حال ايقاعه وان لم يكن عالما به مطلقا وحينئذ
يصدق ان كل من فعل فعلا محكما فهو عالم به الثاني انه تعالى مختار وكل مختار عالم اما
الصغرى فقد تقدمت واما الكبرى فلان المختار انما يفعل بواسطة القصد والداعي والقصد
الى الشئ مسبوق بتصوره اولا والا لكان توجه اختياره الى دون غيره من اشيا ترجيح
من غير مرجح وهو محال بالضرورة **قال** وهو عالم بكل المعلومات الخ **اقول** الباري تعالى
عالم بكل ما يصح ان يكون معلوما واجبا كان او ممكنا او ممتنعا قديما كان او حادثا
كليا او جزئيا متناهيا او كان غير متناهي خلافا لجماعة من الفلاسفة سياتي اقوالهم
والدليل على ما ادعيناه هو ان نقول ان صح ان يعلم كل معلوم وجب ان يعلم كل معلوم
لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الملازمة فلوجهين الاول ان صفاته تعالى نفسية والصفة

النفسية

واعلم انما اضافة العلم الى المعلوم كاضافة القدرة الى المقدور وتعلقها ولا تعدم القدرة بعدم المقدور المعين كذلك العلم وانما الكلام بعدم الاضافة اليها وتلك امر اعتباري لا صفة حقيقية (منه)

النفسية كلما صحت وجبت له ما ان صفاته تعالى نفسية فلما يأتي من كونها نفس ذاته ومعلومه لذاته واما انها كلما صحت وجبت فلانها لو لم تكن كان لتوقف على الغير فلا تكون ذاتية الثاني انه اذا صح ان يعلم كل معلوم لو لم يجب ان يعلم كل معلوم لكان لاختصاصه علم بالبعض دون البعض الاخر ترجيحا من غير مرجح وهو محال واما المقدم فلانه تعالى من ان يعلم كل معلوم اما الصغرى فسيأتي واما الكبرى فلان معنى الحي هو الذي لا يستحيل ان يقدر ويعلم ونسبة هذا الحكم الى كل ما يصح ان يعلم واحدة **قال** واعلم ان اضافة العلم الى المعلوم الخ **اقول** هذه اشارة الى جواب حجة من منع علمه تعالى بالجزئيات وتحرير البحث هنا ان نقول العلم بالجزئي يقع على وجهين احدهما ان يعلم انه وقع او سيقع او هو واقع الآن الثاني ان يعلم مقرونا بسببه لا بالزمان ولا من حيث انه وقع او سيقع مثل العلم بانه اذا وصلت الشمس الى حد معين يقع التوسط بينها وبين القمر بالارض ويحصل الخسوف ولا خلاف في انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الثاني وانما الخلاف حصل بين الحكماء والمتكلمين في علمه تعالى بها بالوجه الاول فذهب الحكماء الى منعه محتجين بانه لو علم الجزئي الزماني على وجه يتغير لزم تغير علمه تعالى وهو محال بيان الملازمة انه اذا علم بان الخسوف مثلا قد وقع ثم ان الخسوف عدم فهل يبقى علمه بوقوع الخسوف ام لا فان كان الاول لزم الجهل وهو عليه تعالى محال وان كان الثاني لزم عدم الاول ووجود غيره وذلك تغير في علمه تعالى فهو محال واما بطلان اللازم فلان علمه تعالى نفس ذاته فيلزم من تغيره تغير الذات واجاب المصنف وجماعة من المحققين بان العلم من الصفات الحقيقية التي تلزمها الاضافة الى المعلوم كالقدرة التي تلزمها الاضافة الى المقدور واذا عدم المعلوم عدمت اضافته اليه كما انه اذا عدم المقدور عدمت اضافة القدرة فلا يصير القادر معدوما بعدم مقدوره ولا تعدم عنه صفة الحقيقة بل اضافته اليه كذلك العلم اذا تغير معلومه عدمت تلك الاضافة المتعلقة به وهي امر اعتباري ووجدت اضافة اخرى ولا يتغير العلم الذي هو صفة حقيقة وفيه نظر اذ يلزم ان يكون له تعالى صفة زايدة على ذاته وهو باطل بل الجواب ان جميع الموجودات في الازل الابد كل منها على ما هو عليه منكشف له وقد

تبيّن بيانه فى اوّل المسئلة **قال متن** وهو يعلم ذاته خلافاً لبعض الفلاسفة لان
ذاته لا تصح ان تكون معلومة واحتجاجهم بان العلم اما صورة مساوية للمعلوم فى العالم
او اضافة وهما مستحيلان فى علم البارى العالم بنفسه ضعيف على تقدير الاضافة والصورة
اما على تقدير الصورة فلانها انّما تعتبر فى عالم بمعلوم مغاير لذاته اما العالم بذاته فلان الصورة
نفس ذاتية فهو يعقل ذاته بذاته لا بصورة حالة فى ذاته واما على تقدير الاضافة فقيل هنا
انّ الذات من حيث انها عاقلة مغايرة لها من حيث على معقوله فصحت الاضافة لان المغايرة
فلو كان شرطاً لها والجواب ان نقول الذات من حيث يصح ان تكون معلومة مغايرة لها من حيث
يصح ان يكون عالمة وهذه المغايرة كافية ولا يتوقف على العلم **اقول** البارى تعالى يعلم ذاته
لانها مفهوم من المفهومات التى يصح ان نعلم بكل ما صح ان يعلم وجب ان يكون معلوما له
فذاته معلومة والمقدمتان تقدم بيانهما وخالف بعض الفلاسفة فى ذلك فمنع من علمه تعالى
بذاته واحتج عليه بان العلم اما صورة او اضافة وكلاهما مستحيلان فى حق العالم بنفسه اما على
تقدير الصورة فلانه يلزم منه اجتماع الامثال وذلك لان العلم بالشئ هو حصول صورة
مساوية للمعلوم فى ذات العالم فلو علم ذاته لحل فى ذاته صورة مساوية لذاته فيلزم اجتماع
المثلين وهو محال واما على تقدير الاضافة فلانه يلزم منه اضافة الشئ الى نفسه وهو غير معقول
لان الاضافة نسبة تستدعى منتسبين المتغايرين والشئ لا يغاير نفسه والجواب انّ هذا
ضعيف اما على تقدير الصورة فلان حصول الصورة انما يفتقر اليها فى عالم بمعلوم مغاير لذاته
فيحتاج الى تحصيل صورة مساوية لذلك المعلوم ليشاهدها ويطلع عليها فيحصل له العلم بذلك
المعلوم اما العالم بذاته فالعالم بمعلوم الشئ واحد فهو يعلم ذاته بذاته لا بصورة مغايرة
لذاته فلا يلزم اجتماع الامثال واما على تقدير الاضافة فقد اجاب الرئيس ابن سينا بان
الاضافة لا تستدعى المغايرة لها من حيث انها معلومة فان المغايرة ولو بوجه ما كافية
اعترض فخر الدين الرازى بانه يلزم منه الدور فان هذه المغايرة يتوقف على قيام العلم بالذات
حتى تصير الذات عالمة ومعلومة باعتبارين والغرض ان العلم اضافة تستدعى المغايرة السابقة
على قيامه بالذات فلو كانت المغايرة الاولى هى هذه لزم الدور اجاب المحققون بان مراده
انها حاصلة بالذات من حيث انها عالمة مغايرة لها

الرئيس

الرئيس ان الذات من حيث يمكن ان تكون عالمة مغايرة لها من حيث ان تكون معلومة وهذا التغاير
لا يتوقف المغايرة على العلم بالفعل بل على امكان العلم ولا يلزم الدور وفيه نظر فانه تعالى ليس له
صفة كمالية بالامكان والقوة بل كمالاته كلها بالفعل وكلما صح له شيء وجب له وحينئذ يعود
السؤال من اصله **قال** البحث الرابع في انه تعالى حي الخ **اقول** اتفق العقلاء على وصفه تعالى
بالحي واختلفوا في معنى ذلك فذهب الذين يقولون بزيادة الصفات على ذاته وهم جمهور
المعتزلة والاشاعرة الى انه تعالى له صفة ثبوتية زائدة على ذاته هي الحياة لاجلها يصح ان يقدر
ويعلم وذهب نفاة الصفات وهم الحكماء وابو الحسين البصري والمحققون الى انها صفة
سلبية ومعناها انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم ولا شك في ان هذا الوصف ثابت له تعالى
ضرورة بعد ثبوت كونه قادرا عالما والحكماء قالوا الحي هو الدراك الفعال وهو قريب مما ذكرناه
احتج الاولون بانه لولا اختصاص ذاته بما لاجله صح ان يقدر ويعلم لزم التخصيص من
غير مخصص واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الذوات متساوية في الذاتية
فاختصاص بعضها بصحة القدرة والعلم دون بعض يستدعي ذلك والجواب من وجوه
الاول سلمنا انه لابد له من مخصص لكن لم قلتم انه زائد ولم لا يجوز ان يكون لخصوصية
ذاته تعالى سلمنا ذلك لكن ما ذكرتموه مبني على تساوي الذوات لكن اختصاص
ذاته تعالى بتلك الصفة دون باقي وهو ممنوع بل ذاته تعالى مخالفة لساير الذوات
كما يجيء بيانه الثالث سلمنا تساوي الذوات الصفات ان لم يكن لمخصص لزم التخصيص
من غير مخصص وهو محال وان كان لمخصص نقلنا الكلام اليه وهلم جرا الى غير ذلك **قال**
البحث الخامس في انه تعالى مريد الخ **اقول** اتفق المتكلمون على وصفه تعالى بالارادة وخالف
الفلاسفة في ذلك فلم يثبتوا له تعالى هذه الصفة بناء منهم على ان القاصد الى ايجاد شيء
ان يكون مستكملا بذلك الشيء من حيث انه اذا فعله حصل ما هو اولى به ان يفعله فان
القاصد لايجاد شيء لو لم يكن ذلك الشيء اولى به لما توجه القصد نحوه فلو كان تعالى
مريدا لكان مستكملا فيكون ناقصا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وفيه نظر فانه يجوز

ان يقصد الى ايجاد الشيء لكون ذلك الشيء حسنا في نفسه فان وقوع فعل الحسن حسن في نفسه واحتج المتكلمون
على ثبوت الارادة بما ذكره المصنف وتقريره ان الله تعالى اوجد العالم في وقت وجوده دون ما قبله
وما بعده مع تساوي الاوقات بالنسبة الى الفاعل والقابل واوجده على شكل دون شكل
ان جاز ان يكون مثلثا او مربعا او مخمسا او غير ذلك من الاشكال الممكنة للاجسام فاختصاص وجوده
بوقته وشكله بما هو عليه يفتقر الى المخصص لما عرفت من استحالة التخصيص من غير مخصص فذلك
المخصص لا يجوز ان يكون هو القدرة لان من شانها الايجاد من غير تخصيص بوقت او وصف
والا لما صح الفعل في غير ذلك الوقت او على غير ذلك الوصف ولا العلم لان العلم تابع للمعلوم
بمعنى انه مستفاد منه فان كون الناطق ماخوذا من علمنا بالانسان لاجل انه في الواقع كذلك
لا انه كذلك لاجل علمنا به واذا كان تابعا لا يكون به واذا كان تابعا لا يكون مخصصا لان
المخصص متقدم والتابع متاخر ولا باقي الصفات وذلك ظاهر فبقي ان يكون امرا اخر وهو
الارادة وفيه نظر فان كون العلم تابعا انما يتم في العلم الانفعالي المستفاد من الاعيان الخارجية
لا العلم الفعلي وعلم الله تعالى من القسم الثاني وح يكون متقدما فجاز ان يكون مخصصا
وهو العلم باشتمال الفعل على المصلحة قوله وهل الارادة في حقه تعالى الخ قد تقدم في باب الاعراض تحقيق
هذا المقام ونقول هنا ذهب ابو الحسين البصري الى ان ارادته تعالى هي علمه بالمصلحة لان هذا
المعنى صالح للتخصيص وكلما صلح للتخصيص فهو ارادة اما الصغرى فلان العلم بالفعل المشتمل
على المفسدة او المصلحة المعينة مخصص ومميز له عن باقي الافعال وذلك ظاهر واما الكبرى
فلانا انما احتجنا الى اثبات الارادة لاجل تخصيص الافعال وتميزها حيث يوقعها الفاعل على حال
دون حال وقد صلح العلم المذكور للتخصيص فيكون هو الارادة والاعتراض عليه من وجوه
الاول لم لا يكون يجوز المخصص هو الميل المترتب على هذا العلم كما تقدم الثاني ان العلم
تابع فلا يصلح للتخصيص ويرد على هذا ما تقدم من انقسام العلم الى قسمين والتابع احدهما
لا غير الثالث قوله انه صالح للتخصيص قلنا هذا لا يمنع ان يكون هنا مخصصات اخر فان ذلك
جايز ومع جوازه لا يكفي ذلك في بيان المدعى وذهب ابو القاسم الى ان ارادته في افعاله علمه بها
وفي افعال غيره امره بها ويرد عليه ما ورد على ابي الحسين في العلم واما الامر فهو معلل بالارادة

فهو مغاير لها وذهب النجار الى ان معنى كونه مريدا وهو انه غير مغلوب ولا مكره فهي اذن سلبية
مع ان ما ذكره لازم لا تمام المريد لا انه نفس الارادة وذهبت الاشاعرة وبعض المعتزلة الى
ان له صفة ثبوتية زائدة على الداعي من شانها التخصيص لكن الاشاعرة قالوا بقدمها والمعتزلة
بحدوثها وسيأتي تمام كلامهم واحتجاجهم في الجواب عنه **قال** البحث السادس في انه تعالى
قادر الخ **قول** اتفق المسلمون على وصفه تعالى بالادراك لورود ذلك في الكتاب العزيز
واختلفوا في تفسيره فقال ابو الحسين البصري والكعبي معناه علمه بالمدركات وقالت
الاشاعرة واكثر المعتزلة انه زائد على العلم احتج ابو الحسين على مذهبه بان الادراك
في حقه تعالى اما ان يكون هو العلم او الاحساس او غيرهما والاخيران منفيان فتعين
الاول وهو المطلوب اما بطلان الاحساس فظاهر لاستحالة الحواس عليه تعالى واما
كونه غير العلم والاحساس فلانه غير معقول فلا يصح الحكم به لان الحكم على الشيء وبه لا بد
له من تصوره اولا لان اثبات ما ليس بمعقول جهالة وفيه نظر لان قولنا ان الثالث
غير معقول وهو نفس التنازع فيه فيكون مصادرا به على المطلوب وبعين انه متعقل
فنقول لا يلزم من عدم تعقل الشيء نفيه فان عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك
الشيء واحتجت الاشاعرة ومن قال بالزيادة بوجهين الاول انه زائد على العلم في الشاهد
فيكون كذلك في الغايب الثاني انه لو لم يكن موصوفا بالادراك لاتصف بضده وهو
باطل لان ضده نقص والله تعالى منزه عن النقص بيان ان الاول انه تعالى حي وكل
حي يصح ان يدرك فلو لم يكن البارئ تعالى مدركا لزم اتصافه بعدم الادراك والجواب عن
الاول ان الزيادة في الشاهد مسلمة لكنها راجعة الى تاثر الحاسة والحاسة مستحيلة عليه
تعالى فليستحيل ذلك الزائد وعن الثاني بانا لا نسلم انه لو لم يكن موصوفا به لاتصف بضده
الجواز والمحل عن الضدين كالهواء فانه لكونه جسما يصح اتصافه بالسواد والبياض ولا
يلزم من عدم اتصافه باحدهما اتصافه بالاخر نعم يلزم من عدم اتصافه به اتصافه بعدمه
لكن لم قلتم ان عدم الادراك نقص في حقه تعالى والقياس على الشاهد لا يتم فان
حسن الصورة في الشاهد من صفات الكمال وليس في الغايب كذلك ولا يلزم من عدم

اتصافه به نقص وايضاً فانا نمنع كبرى القياس اعنى كل حى يصح ان يدرك فان كثيراً من الاحياء قد ينفى عنه الادراك فان السمك وكثيراً من الهوام لا سمع لها والعقرب والخلد لا بصر لها و الديدان لا سمع لها ولا بصر فلا يتم المدعى والاولى ان نقول لما ورد الدليل النقلى على اتصافه تعالى بالادراك امنا بذلك ورايتا ان حقيقة اللغوية تفتقر الى الالات الجسمانية وهى مستحيلة عليه تعالى فعلمنا ان المراد ليس حقيقته اللغوية فتعين حمله على المجاز وهو العلم لانه اقرب المجازات اليه لانه اطلاق لاسم السبب على المسبب فيكون المراد به كونه عالماً بالمدركات قوله واحتجاج النفاة الى اخره اشارة الى حجة الفلاسفة والمانعين من وصفه تعالى بالادراك وتقريرها انه لو كان البارى تعالى موصوفاً بالادراك لزم اتصافه بالالات الحسية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الادراك البصرى اما بخروج الشعاع او بالانطباع وكلاهما مفتقر الى الالة وكذا الادراك السمعى يتوقف على وصول التموج الى الصماخ وكذا باقى الادراكات وهو ظاهر فلو كان تعالى موصوفاً بالادراك لكان له الات حسية وهو محال والجواب من وجهين الاول انا نمنع التوقف على الشعاع والانطباع وقد تقدم الثانى ان ذلك ان سلمنا توقفه على الحواس فهو فى الشاهد اما فى الغايب فلا لجواز ان يكون فى الغايب بمعنى اخر **قال البحث السابع فى انه متكلم الخ اقول** هذه الصفة ايضاً مما خالفت فيها الحكماء لتوقفها على الالة الجسمانية وتقدم دليل عقلى بل على غير ذلك واتفق المسلمون على اتصافه تعالى بها لورود ذلك فى النقل ثم اختلفوا فى تفسيره فقالت المعتزلة معنى كونه متكلماً انه اوجد حروفاً واصواتاً فى اجسام مخصوصة لتدل على المعنى التى يريد الله تعالى التعبير عنها وقالت الحنابلة كلامه عبارة عن الحروف والاصوات المسموعة لكنه عندهم قديم وقالت الاشاعرة ان كلامه تعالى معنى واحد قائم بذاته تعالى قديم ليس بامر ولا نهى ولا خبر ولا استفهام ولا غير ذلك من اساليب الكلام وليس بحرف ولا صوت تدل عليه العبارات وسياتى تمام الكلام فى هذا المقام والمختار للمصنف مذهب المعتزلة وهو الحق واستدل على ثبوت الكلام له تعالى بهذا المعنى بوجهين عقلى ونقلى اما العقلى فلان ايجاد حروف واصوات فى جسم من الاجسام امر ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى فثبوت الكلام بهذا

لبيان العقل او هو بتوجيه الدليل والجواب والايراد عليه

مغاير للحروف والاصوات بل

اتفقوا على معنى عينه ابتداء ثم قال وقيل

الظاهر بحسب النظر

والعرض او الاختراع عن سياق الحجة

انه تعالى اوجد حروفاً واصواتاً ٤١٠

فقوم معناً فالمعتزلة على ان معناً

اجمع المسلمون على ذلك واختلفوا

الحق ان الكلام فى انه تعالى متكلم

غنى وان على بقوله الاول ما نقدم من انه قادر على كل مقدور وانه لا يدرك مكان الا

مسئلة الكلام فى انه تعالى متكلم

على الشرع بغير الاله من المعتزلة او به كلام من حيث انه مسند الى الله تعالى والمعتزلة بالعرف فى انكارها

مذهب الاشاعرة وجمهور من تعقله انه من المعتزلة من معانيه والمنهى عنه ذلك ما اسلك النفس الكلام

الحق

المعنى مقدور لله تعالى اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما تقدم من كونه تعالى قادرا على الممكنات واما
النقلي فلقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما او لان كلامه تعالى مسموع ولا شيء من غير الحروف
والصوت بمسموع فلا شيء من غيرهما بكلام له تعالى واما الصغرى فلقوله تعالى حتى يسمع كلام الله
واما الكبرى فظاهرة لا يقال استدللت على ثبوت الكلام بالكلام فيلزم الدور بيانه ان
كون القرآن حجة يتوقف على كونه كلام الله وكونه تعالى متكلما بالقرآن فيلزم الدور لانا نجيب
عنه بانا لا نسلم ان كون القرآن حجة يتوقف على كونه متكلما بل يتوقف على صدق الرسول وصدق
الرسول يتوقف على المعجزة وهو اعم من القرآن لحصوله من غير القرآن من انشقاق القمر وغيره
ثم نستدل على كونه تعالى متكلما بالقرآن لا من حيث انه من كلام الله بل من حيث هو اخبار
الرسول الصادق في كل ما اخبر به او نستدل بالقرآن على صدق الرسول لا من حيث انه
كلام الله بل من حيث اعجازه الحاصل في فصاحته واسلوبه وتركيبه قوله رحمه الله والمعتزلة
بالغوا الخ واعلم ان هذه المسئلة من المعارك العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة وقد طول
الفريقان في تقرير الكلام ونحن نذكر حاصل ما ذكره الاشاعرة وما اورد المعتزلة فنقول
ذهبت الاشاعرة الى انه تعالى متكلم لدلالة العقل والنقل عليه وان كلامه تعالى معنى
قائم به وانه واحد ليس امر ولا نهي ولا غير ذلك وانه قديم والمعتزلة بالغوا في انكار
جميع هذه المدعيات فلنورد كلام الفريقين ملخصين له باوجز عبارة وذلك في
مسائل الاولى قالت الاشاعرة الباري تعالى حي وكل حي يصح ان يكون متكلما فلو لم يكن
تعالى متكلما لكان موصوفا بضده وضده نقص تعالى الله عنه وقالت المعتزلة لا نسلم
ان كل حي يصح ان يكون متكلما ولا نسلم انه لو لم يكن موصوفا لوصف بضده
ولا نسلم ان ضده نقص وقد تقدم بيان ذلك كله في مسئلة الادراك الثانية
قالت الاشاعرة الكلام عندنا نقول على قسمين الاول الكلام الحسي وهو ايجاد الحروف
والاصوات الدالة على المعاني كما ذكرتم والثاني المعنى الذي يعبر عنه بتلك الحروف والاصوات
وهو الكلام النفسي كما اشار اليه الشاعر في قوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا اما القسم الاول فلا نزاع فيه واما الثاني فيدل على ثبوته انه ثبت ان

الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية فاذا نطق احدنا بخبر فذلك المدلول عليه ليس هو
الاعتقاد لانه يخبر عما لا يعتقده وليس هو القدرة ولا العلم وهو ظاهر ولا الارادة لان الشخص
قد يامر بما لا يريده كما في قصة الآمر لعبده واقامة لعذره عند السلطان حين توعده على ضربه فانه
يامره طالب غير مريد لطاعته فان طاعته مستلزمة لعقاب السلطان له والعاقل لا يريد
ضرر نفسه وظاهر ان غير ذلك من الصفات ليس مما وضع له اللفظ فبقي ان يكون لمعنى اخر
وهو الكلام اللفظي ويدل على تسميته كلاما البيت المذكور وح نقول لنا الدليل على كونه
متكلما فلا جائز ان يكون كلامه هو القسم الحسي لان كلامه صفة وصفة الشيء تقوم به
لكن الحسي لا يقوم به فلا تكون صفة فبقي ان يكون هو القسم النفسي وهو المطلوب
والله تعالى متكلم بمعنى انه قائم به ذلك المعنى النفسي قالت المعتزلة انه لا شك ان المتبادر
الى الافهام من قولنا تكلم فلان ليس الا ايجاب الحروف والاصوات وذلك مما لا شك فيه
ولهذا لو قال شخص في الاخرس والساكت انهما متكلمان كذبه العقلاء في ذلك ولو كان
الكلام ما ذكروه لما ساغ لهم تكذيبه ولان الاخرس والساكت لهما ذلك المعنى والمراد
من البيت المذكور تخيل الكلام والا لكان الاخرس متكلما مع انه كلام شعري غير مفيد
للمباحث العلمية وقولهم في الاستدلال على القسم الثاني بان اللفظ موضوع للصور
الذهنية اما تصورات او كيفيات تلحقها بحيث تصير تصديقات وكلاهما من اقسام
العلوم ولا نم اطلاق لفظ الكلام عليها الا باصطلاح حكم وهو ممنوع سلمنا لكن نم
ذلك ليس ارادة لانه قد يامر بما لا يريد ممنوع فانه كان لا يريد العاقل ضرر نفسه كان
لا يطلبه بل يوجد صورة الامر وليس بامر حقيقة لان الارادة شرط في الامر عند بعضهم
وليس له ارادة ثم انا نقول ان الحكم بالشيء مسبوق بالعلم به وما ذكروه غير معلوم لا ضرورة
ولا نظرا فاثباته جهالة وحيث قد بان بطلان ما اثبته الاشاعرة لم يكن كلامه تعالى الا
الحروف والاصوات وذلك هو المط وقولهم انه صفة وصفة الشيء لا تقوم به مبني
على كون المتكلم من قام به الكلام وهو ممنوع كما يجيء الثالثة قالت الاشاعرة ذلك
المعنى واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وذلك من اساليب الكلام فان الرجع

كلها الى شيء واحد فان حاصل الامر هو الاخبار عن حصول العقاب على النهي والترك حصول العقاب على الفعل كذا غير ذلك فالكل يرجع الى الاخبار وهو واحد وهو المط قالت المعتزلة الحكم يكون الامر والنهي والخبر والاستفهام والتمني والترجي وغير ذلك من الاساليب ضابق مخالفة الضروري فدعوى اتحادهما مكابرة صريحة نعم قد يتصور اشتراك الامر والنهي في استلزام الخبر كما قلتم لكن ذلك لا يوجب الاتحاد ثم انه كيف يتصور الاتحاد في صورة الانشائيات والفاظ العقود وامثال ذلك الرابعة قالت الاشاعرة حيث يتصوران كلامه تعالى هي المعنى فاما ان يكون قائما بغيره وهو محال لان قيام صفة الشيء بغيره غير معقول اولى به او لا بغيره وهو محال ايضا لاستحالة حصول عرض لا في محل فتعين ان يكون قائما به تعالى فلا جائز ان يكون حادثا في محل الحوادث فيكون قديما وهو المط قالت المعتزلة هذا الكلام ممنوع اما اولا فلانه مبني على ثبوت المعنى وقد بان بطلانه واما ثانيا فلان قولكم اما ان يكون قائما بغيره وهو محال فان المتكلم من فعل الكلام لا ما قام به الكلام فان هذا بحث لفظي لغوي ولا شك ان اهل اللغة لا يسمون بالمتكلم الا من فعل الكلام ولهذا يقولون تكلم الجني على لسان المصروع وكذلك الصداء لا يوصف بانه متكلم وان كان الكلام قائم به واذا بطل كون المتكلم من قام به الكلام بطل تقسيمهم لانه اما ان يكون قديما او حادثا الى آخره **قال** الفصل السادس في احكام هذه الصفات الى آخره **اقول** اتفق العقلاء على انه تعالى باق لذاته لكن اختلفوا في كيفية بقائه فذهب ابو الحسين الاشعري انه تعالى باق حقا يقوم بذاته وذهب القاضي وامام الحرمين وفخر الدين الرازي والمعتزلة واصحابنا الى نفي ذلك البقاء خارجا وحكموا بكونه تعالى باقيا لذاته لا امر يقوم به وهو الحق واستدل المص عليه بوجوه الاول لو كان تعالى باقيا ببقاء زايد على ذاته لزم كونه ممكنا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان ذلك الزايد على الواجب مغاير لها والفرض افتقاره اليه وكل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى باقيا ببقاء لكان ممكنا الثاني لو كان باقيا ببقاء زايد على ذاته لزم التسلسل واللازم كالملزوم في البطلان بيان الملزوم ان ذلك الزايد يستحيل ان لا يكون باقيا والا لم تكن الذات باقية هف واذا كان باقيا كان له بقاء وبقاؤه باق

الفصل السادس في احكام هذه الصفات وفيه مباحث الاول انه تعالى باق لذاته ذهب الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء وهو يفتقر الى الامر لانه غني به بنفسه فيكون ممكنا ولان البقاء لو كان باقيا ببقاء كانت الذات لزم التسلسل لو كان البقاء باقيا ان كان البقاء لم يكن البقاء باقيا اذ لو كان باقيا ان يكون الذات ان يكون الذات بالذات ويلزم الذات الا بالذات وان كان ايضا صفة منه الاقتقار فيلزم الدور من البقاء الذات وبالذات اليه والتسلسل الكل باطل ايضا يلزم التعدد متن

من الكلام واللحم هذه الصفات

ايضاً فله باق فيلزم التسلسل الثالث لو كان نعتاً باقياً ببقاء لزم اما عدم البقاء الذات او الدور او التسلسل و كان ذات صفة و بالعكس و اللوازم باسرها باطلة فكذا الملزوم بيان الشرطية ان البقاء اما يكون باقياً او لا فان كان الثانى لزم الامر الاول لان الذات انما هى باقية بهذا البقاء وقد فرض غير باق فتكون هى غير باقية وان كان الاول فاما ان يكون باقياً ببقاء او لذاته فان كان الاول فذلك البقاء اما ان تكون باقياً ببقاء اخر نقلنا الكلام اليه و يلزم التسلسل وهو اللازم الثالث وان كان باقياً لذاته لزم كون البقاء ذاتاً لان ذاته كافية فى استمرار وجودها والذات ليست كافية فتكون الذات اولى بالوصفية اولى بالذاتية فيلزم انقلاب الحقيقة وهو اللازم **اقول** المبحث الثانى فى نفى المعانى والاحوال الخ **اقول** المعانى هى المبادى المحمولات كالقدرة ينتزع منها القادر و كالعلم ينتزع منه عالم و يحمل على الذات الى غير ذلك فهل هذه المبادى امور موجودة قائمة بالذات مغايرة لها او غير ذلك فنقول ذهبت الاشاعرة الى انه تعالى يوصف بانه قادر عالم حى وغيرها ان صفاته لاجل اختصاص ذاته بالعلم والقدرة والحيات وغيرها وهى معان قديمة حالة فى ذاته والقادرية والعالمية اعنى المتعلق بالمقدور والمعلوم عند نفاة الاحوال منهم هى نفس القدرة والعلم والحيات وعند مثبتى الحال منهم هى احوال معللة بتلك المعانى و ذهب ابو هاشم واتباعه الى انه تعالى يوصف وانه قادر عالم حى لاجل اختصاص ذاته باحوال هى القادرية والعالمية والحيية والموجودية والحال عندهم قد عرفت انها صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم وذهب نفاة الاحوال فى المعتزلة والحكماء الى انه تعالى قادر لذاته عالم لذاته حى لذاته لا لاجل المعانى والاحوال والعلم والقدرة والحيات هى نفس الحقيقة المقدسة فى الخارج ومغايرة لها بحسب الاعتبار ومعنى ذلك ان مقتضيات هذه الصفات اعنى التمكن من الايجاد بالنسبة الى القدرة والظهور والكشف بالنسبة الى العلم صادرة من ذاته لاقتضاء ذاته اياها لا بواسطة قيام ذلك صفات بذاته فالذات باعتبار صدور الاشياء عنها قدرة وباعتبار ظهور الاشياء لها علم غير ذلك وذلك لان الذوات على قسمين منها ما يقتضى الامور المذكورة لا قيام اخر به ومنها ما ليس كذلك ولنوضح ذلك مثالاً محسوساً وهو

ان النور اذا وقع عليه الجدار مثلا ظهر لنا الجدار والنور معا لكن ظهور الجدار بواسطة وقوع النور
عليه وظهور النور لا بواسطة قيام نور اخر به بل بذاته فكذلك ذات الله تعالى وذات غيره
بالنسبة الى الصفات وهذا هو الحق وقد استدل المصنف على حقيقته بوجوه الاول انه لو كانت
هذه الصفات موجودة في الخارج لزم اثبات قديم سواه واللازم بط فكذا الملزوم اما
الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان كل ما عداه ممكن لما ياتي من دلائل التوحيد
وكل ممكن مستند اليه مختار لما تقدم وفعل المختار محدث لما تقدم ايضا فكل ما سواه
محدث فلا قديم سواه الثاني لو كان له تعالى صفة زائدة على ذاته لزم افتقاره الى الغير
واللازم باطل لما ياتي بيان الملازمة ظاهرة لان الغرض توقف افعاله تعالى على
تلك الصفات وهي ان كانت قائمة به لكنها مغايرة لذاته العقل كل منهما منفكا
عن الاخر فيلزم افتقاره الى الغير فيكون منفعلا عنه هف الثالث لو كان له صفة
زائدة لزم اما الدور او التسلسل واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم بيان الشرطية
ان الصفة مفتقرة الى الذات والذات غيرها وكل مفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن مستند
اليه لما تقدم وهو فاعل مختار ففعله بواسطة القدرة والعلم فيكون تاثيره بالقدرة
والعلم مشروط بقدرة وعلم فاما ان يكون مشروطا بقدرة اخرى وعلم اخر اولا فان
كان الاول لزم التسلسل لانا ننقل الكلام اليهما ونقول كما قلنا في المشروط وان كان
الثاني لزم الدور لانه اشتراط الشيء بنفسه واما مذهب ابي هاشم فيكفي في ابطاله عدم تعقله
لما تقدم في نفي الاحوال قال البحث الثالث في انه تعالى مريد لذاته الخ اقول اختلف المتكلمون
في كيفية اتصافه تعالى بالارادة فذهب الجبائيان واتباعهما انه مريد بارادة محدثة لا في محل
وذهبت الاشعرية الى انه تعالى مريد بارادة قديمة قائمة بذاته احتج الجبائيان بانه لا جائز ان يكون
مريدا لذاته والا لكان مريدا لجميع الاشياء لان نسبة ذاته الى الجميع بالسوية فيلزم ان يكون
مريدا للمتناقضات واذا تعلقت ارادة الله بشيء وجب وقوعه فيجتمع النقيضان هف
ولا جائز ان يكون مريدا بارادة قديمة والا لزم قدم المراد وايضا لا قديم سواه فبقي ان يكون
مريدا بارادة محدثة فلا جائز ان تكون قائمة بذاته لاستحالة كونه محلا للحوادث ولا

مبحث الثالث في انه تعالى مريد لذاته وذهب الجبائيان الى انه مريد بارادة محدثة لا في محل وذهب الاشعرية الى انه مريد بارادة قديمة قائمة بذاته والعقل لا يقوم الا بالمحل اما الاول فلان الذات لا تتغير بتغير ... ان ... تعلق الارادة ... اما الثاني فلانه

تعالى مريد لذاته ... التعلق ... متن

مبحث الكلام في انه تعالى متكلم

بغيره والا لزم رجوع حكمها الى الغير لوجوب رجوع حكم العرض الى المحل فبقى ان تكون قائمة بذاتها وهو
المط واحتج الاشاعرة بانه ليس مريدا لذاته لما تقدم ولا بارادة محدثة قائمة به او بغيره لما تقدم
ايضا ولا فى محل لعدم تعقله فبقى ان يكون مريدا بارادة قديمة وذلك هو المط وذهب المحققون
الى بطلان القولين معا واختاره المصنف وحكم بانه مريد لذاته واستدل على بطلان مذهب
الاولين بوجهين الاول ان قيام الارادة بذاتها غير معقول لانها عرض ولا شيء من العرض
يقوم بذاته الثانى ان كل محدث مفتقر الى محدث مختار وفعل المختار مشروط بالارادة
فاما ان يكون مشروطا بارادة اخرى فيلزم التسلسل او لا بارادة اخرى فيلزم الدور وعلى بطلان
مذهب الاخرين بما تقدم من نفى المعانى واما قولهم لو كان مريدا لذاته لزم اجتماع النقيضين
فمم لجواز تعلق ارادته ببعض المرادات دون بعض لدا لها لا بد لنفيه من دليل **قال**
البحث الرابع فى ان كلامه تعالى حادث الاشاعرة منعوا عن ذلك والحنابلة ايضا مع اعترافهم
بان الكلام هو الحروف والاصوات ذهبوا الى قدمه لنا انه مركب من حروف متتالية
يعدم السابق منها بوجود اللاحق والقديم لا يعدم ولا يقع مسبوقا بغيره والسابق و
اللاحق محدثان ولان الاخبار بارسال نوح فى الازل اخبار عن الماضى ولا سابق على الازل
ولان امر المعدوم عبث لقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث **اقول** قد تقدم
البحث فى كلامه وذكرناه امكن ذكره من جهة حجة الاشاعرة والمعتزلة وذكر المص هنا الاستدلال
على كون كلامه حادثا وهو مذهب المعتزله والكرامية خلافا للاشاعرة والحنابلة لكن
ماذكره لا يدفع به مذهب الاشاعرة لما نقلنا عنهم من انهم ينفون الكلام الحسى بل الذى
قدمه عندهم هو المعنى وذلك لا يبطل بما قال بل بما تقدم بل يبطل به مذهب الحنابلة
وهو من وجوه الاول انه مركب من الحروف المتتالية التى كل واحد منها يلحقه العدم ولا
شيء من القديم يجوز عليه العدم وايضا اللاحق مسبوق بالسابق ولا شيء من القديم
بمسبوق بغيره الثانى لو كان كلامه تعالى قديما لزم كذبه واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة انه اخبر عن ارسال نوح بقوله تعالى انا ارسلنا نوحا والاخبار مسبوق
بوقوع النسبة فى الخارج فى زمان سابق على زمان الاخبار فلو كانت هذه الصيغة قديمة

وجب

لوجب ان يكون ثم زمان سابق على الازل مع انه لا سابق على الازل فيكون كذبا الثالث من جملة
كلامه تعالى صيغ الامر والنهي فتكون ازلية لكن ذلك محال لكونه امرا ونهيا للمعدوم وهو عبث
قبيح مستحيل عليه تعالى ولانه لو كان كلامه ازليا لكان عابثا اما الاول فلقوله تعالى ما ياتيهم
من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون والذكر هو القرآن لقوله تعالى وانه لذكر
لك ولقومك وانا نحن نزلنا الذكر الى غير ذلك والقرآن كلام الله تعالى بالاجماع فيكون
حادثا **قال** البحث الخامس الخ **اقول** الصدق هو الخبر المطابق للواقع وخبر الله تعالى كله
صدق لوجهين الاول انه لو لم يكن صدقا لكان كذبا وهو ظاهر والكذب قبيح ولا شيء
من القبيح بجوز عليه تعالى وسياتي بيان المقدمتين معا في باب العدل الثاني انه لو جاز
عليه الكذب في الاخبار لزم ارتفاع الامان بوعده ووعيده فتنتفي فائدة التكليف و
البعثة لان فائدتها التعريض للمنافع العظيمة والاذعان بوقوعها ولا يحصل مع هذا
التجويز **قال** البحث السادس الخ **اقول** مع تحقق كون صفاته تعالى عين ذاته
في الخارج يستحيل كونها غير ازلية لما ثبت من ازلية ذاته لكن المصنف رحمه الله تعالى اكد
ذلك بما تقريره انه لو لم تكن ازلية لكانت متجددة حادثة وكل حادث لا بد له من محدث
مختار فيستدعي ذلك تقدم قدرة وعلم وننقل الكلام ونقول كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل
وهو مح وما لزم من فرضه المح فهو محال فكونها غير ازلية مح فتكون ازلية وهو المطلوب
قال وهي زائدة على ذاته الخ **اقول** اعلم انه تعالى اذا نسبت الى الامور الخارجية
كالمقدور والمعلوم والمراد وامثال ذلك فلا شك في حصول امر زائد على الذات لكن
في الذهن لا في الخارج اما الاول فلانه لولا لكان كلما حصل العلم بالذات ولو بوجه
ما يحصل العلم بالصفات واللازم بط فكذا الملزوم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
اللازم فلانا نفتقر بعد حصول العلم بذاته تعالى الى ادلة متعددة بحسب صفاته
المتعددة واما الثاني فلانها لو كانت زائدة في الخارج لكانت اما قديمة او حادثة وكلاهما
مح اما الاول فلانه يلزم منه تعدد القدماء وهو باطل لما تقدم ولان القول بتعدد
غيره تعالى كفر بالاجماع ولهذا كفرت النصارى بقولهم بتعدد الاقانيم والى هذا المعنى اشار

بلا الله فی کلامه بقوله فن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه واما الثانی فلانه یلزم منه فساد ان الاول کونه محل الحوادث وهو باطل کما یجیئ الثانی التسلسل کما قررناه

قال الفصل السابع فیما یستحیل علیه تعـ وفیه مباحث الاول فی استحالة مماثلته تعـ لغیره ذهب ابوهاشم الی انه تعالی یساوی غیره من الذوات ویخالفها بحالة توجب احوالا اربعة العالمیة والقادریة والحییة والموجودیة والحق خلافه فان الذوات متساویة تتساوی فی اللوازم فیجب القدم علی الحوادث والحدوث علی الله تعالی تعالی وکلاهما باطلان ولان اختصاصه بما یوجب المخالفة دون غیره ترجیح من غیر مرجح

اقول لما فرغ من الصفات الثبوتیة اعنی صفات الکمال واحکامها شرع فی السلبیات فبدء بکونه تعالی مخالفا لغیره من الذوات فی النفس ماهیته وانه لا مثل له وهو مذهب الفلاسفة والاشاعرة خلافا لاکثر المعتزلة فانهم ذهبوا الی ان ذاته تعالی مماثلة لغیرها من الذوات بناء منهم علی ان جمیع الذوات متساویة فی الذاتیة لان المفهوم من الذات عندهم هو ما صح ان یعلم ویخبر عنه وجمیع الذوات مشترکة فی هذا المعنی فتکون متساویة ثم اختلفوا فیما به تمیز ذاته من باقی الذوات فعند بعضهم انما تمتاز بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام الی غیر ذلک وتفرد ابوهاشم ومن تبعه بان جعل الله تعـ حالة تسمی الالهیة بها تمتاز عن باقی الذوات وتلک الحالة توجب له احوالا اربعة هی الموجودیة والقادریة والعالمیة والحییة واستدل المصـ علیه بوجهین الاول ان الذات المتساویة تتساوی باللوازم بمعنی ان کلما کان لازما بهذه الذوات یکون لازما لتلک الذات والا لما کانتا متساویتین فی الماهیة هف وحینئذ نقول لما کان تعالی مماثلا لغیره من الذات ویصح علیه الحدوث ولانه من جملة لوازم تلک الذوات القدم لانه من لوازم ذاته فیلزم حدوث الله تعالی وقدم الحادث وهو مع لازم من مساواته لغیره فلا یکون مساویا وهو المطلوب الثانی ان اختصاص ذاته تعـ بما توجب المخالفة کما ذکروا اما ان یکون لامر اولا فمن الاول یلزم التسلسل لانا ننقل الکلام الی ذلک الامر ونقول اختصاصه اما ان یکون لامر اخر ومن الثانی یلزم ترجیح احد الطرفین الجائزین علی الاخر وهو محال **قال** البحث الثانی فی انه تعالی یستحیل ان یکون مرکبا الخ

اقول هذا البحث فیه مسائل الاولی انه لیس بمرکب بوجه ما من الوجوه سواء کان الترکیب

خارجيًا كالاجسام المركبة من الجواهر الافراد او ذهنيًا كتركيب الماهية في الجنس والفصل فان الجنس انما تميز
من الفصل في الذهن اما في الخارج فهما واحد اذ ليس في الخارج حيوان مطلق وناطق مطلق وانضم منهما
معنى ثالث هو الانسان بل وجود الانسان هو وجود الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق وكل مركب
يلتئم عن عدة امور ويكون وجوده انما يتم بوجود تلك الامور فوجود الجزء سابق على وجود الكل
خارجيًا وذهنيًا لمطابقة الذهن الخارج اذا تقرر هذا فنقول لو كان تعالى مركبا لكان مفتقرا
الى جزئه وجزء غيره فيكون مفتقرا الى غيره فيكون ممكنا هف الثانية انه يستحيل ان يتركب
عنه غيره بمعنى ان يكون هو جزءا من غيره والدليل على ذلك انه لو كان جزءا من غيره لكان منفعلا
الى الغير قابلا معه الصورة الاجتماعية الحاصلة لهما فيكون منفعلا والانفعال عليه تعالى
محال الثالثة انه لا جنس له ولا فصل له لانه تقرر انه غير مركب وانما لو لم يكن مركبا لم يكن له جزء
واذا لم يكن له جزء لم يكن له جنس ولا فصل لم يكن له حد لان الحد مركب منهما الرابعة
انه يستحيل ان يكون له تعالى تعدد وجوبان احدهما بالذات والاخر بالغير بمعنى ان يكون
واجبا بذاته ولغيره لانه لو كان كذلك لكان مستغنيا مفتقرا معا وذلك لان وجوب وجوده لذاته
تقتضي استغنائه عن الغير ووجوبه بغيره تقتضي افتقاره اليه فيكون مستغنيا مفتقرا معا
وهو محال **قال** البحث الثالث في انه تعالى يستحيل الخ **اقول** في هذا البحث ايضا مسائل
الاولى انه يستحيل ان يكون متحيزا خلافا للمشبهة والمراد بالمتحيز الحاصل في الحيز وهو
الجسم والجواهر الافراد عند المتكلمين والدليل على ذلك وجهان الاول ان الواجب ليس بمحدث
وكل متحيز محدث ينتج ان الواجب ليس بمتحيز وهو المطلوب اما الصغرى فقد تقدم واما الكبرى
فلان كل متحيز اما متحرك او ساكن والحركة والسكون حادثان لما تقدم وما لا يخلو من الحوادث
حادث وقد تقدم بيانه ايضا وكل متحيز محدث الثاني انه لو كان متحيزا لما انفك عن الحيز
لان صفاته ذاتية يستحيل انفكاكه عنه فيكون حيزه قديما كقدمه الثانية انه يستحيل ان
يكون قائما بالمتحيز والقائم بالمتحيز عند المتكلمين هو العرض وعند الحكماء المادة والصورة
والعرض والدليل على ما قلناه انه لو كان قائما بالمتحيز لكان مفتقرا اليه وكل مفتقر الى
غيره ممكن فلو كان قائما بالمتحيز لكان ممكنا هف الثالثة يستحيل ان يكون الله تعالى

حالّاً في غيره والمراد بالحلول هو قيام موجود بموجود اخر على سبيل التبعية بحيث يمتنع قيام الحال
بدون المحل كالثواب القائم بالجسم فانه يمتنع قيامه بدون الجسم ولا شك في استحالة الحلول
عليها تعالى بهذا المعنى والا لكان مفتقراً الى الغير وكل مفتقر ممكن فيكون ممكنا وخالف في ذلك
جمع من النصارى حيث قالوا انه حل في المسيح وجمع من المتصوفة حيث قالوا انه حل في قلوب
العارفين فان اراد ما ذكرناه فهو باطل والا فهو غير معقول **قال** البحث الرابع في انه تعالى ليس في جهة
اقول من صفات السلبية كونه تعالى في جهة خلافا للكرامية وهم اصحاب ابي عبد الله
ابن الكرام فانهم ذهبوا الى انه تعالى في جهة فوق واختلفوا فقال محمد بن الهيثم انه في جهة فوق
العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه وقال بعض اصحابه ان البعد
بينهما متناه وكلهم نفوا عنه الجهات الخمس والباقون من اصحاب محمد قالوا انه على العرش
كما قاله سائر المجسمة وبعضهم زعم انه تعالى على صورة لها مجيء وذهاب والدليل على
بطلان مذهبهم وجهان الاول يد الله فوق ايديهم يخافون ربهم من فوقهم اليه يصعد
الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه تعرج الملائكة والروح اليه الى غير ذلك من الايات
واما المقدمة الثانية فللاجماع على صدق وجوب العمل بمقتضى دلالتها والجواب ان
ما ذكرتموه مناف للدلائل العقلية وكلما كان كذلك يجب تاويله اما الاولى فظاهر لما بيّنا
من البراهين الدالة على استحالة الجسمية ولواحقها عليه تعالى واما الثانية فلان الدليل
النقلي والعقلي اذا تعارضا اما يعمل بهما وهو جمع بين النقيضين او لا يعمل بهما وهو
رفع للنقيضين او يعمل باحدهما ويطرح الاخر فلا يجوز ان يعمل بالنقل ويطرح العقل
لاستلزامه اطراح النقلي لان النقلي فرع عن العقلي لانه ما لم يثبت صدق المنقول
عنه عقلاً لم يكن ثم طريق الى تصديقه وحيث قد اطرح اصله لزم اطراحه بطريق
اولى فبقي ان يعمل بالعقلي ويأول النقلي كما هو رأي اكثر المتكلمين او يفوض علمه على الله
تعالى كما رأى اكثر السلف ونحن يجب تاويل الايات المذكورة على وجه لا ينافي الادلة العقلية
وبيان ذلك في المطولات **قال** البحث الخامس في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى
اقول اختلف الناس في هذا المقام [illegible] في اتصافه تعالى بالحوادث فجوزه الكرامية [illegible]

الاطلاق فمنع منه الاشاعرة والفلاسفة والامامية على الاطلاق واما المعتزلة فقد فصلوا فقالوا
يمتنع قيام الحوادث بذاته اذا كانت ذواتا ويجوز اذا كانت صفات متجددة ولا يطلقون عليها اسم
الحادث كالمعتزلة والكرامية وابو الحسين البصري جوز الاحكام المتجددة بذاته كالامور
النسبية واستدل المص على الامتناع مط بوجهين الاول انه لو قام بذاته شئ من الحوادث
لزم تغيره واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التغير عبارة عن الانتقال من حالة
الى اخرى فعلى تقدير حدوث ذلك الامر القائم بذاته شئ لم يكن حاصلا من قبل فيحصل الانتقال
من حالة الى اخرى فقد ثبت الملازمة واما بطلان اللازم فلان التغير مستلزم الانفعال اي
التاثر فهو مع لان المنفعل عن الشئ مستعد لما يحصل له فيه من التاثير والا لما حصل له والاستعداد
يقتضي ان يكون ذلك الشئ له بالقوة وذلك من صفات الماديات والله تعالى ليس ماديا فلا
يكون منفعلا فلا يكون متغيرا فلا يكون محلا للحوادث الثاني ان كل حادث لا بد له عن علة فعلة
ذلك الحادث القائم بذاته تعالى اما ان يكون هو الله تعالى او غيره والقسمان محالان اما الاول
فلان تاثيره فيه اما على سبيل الايجاب او الاختيار فان كان الاول لزم قدمه لقدم موجبه وقد
فرض حادثا هف وان كان الثاني لزم وجوده قبل وجوده لان ذلك الحادث يجب ان يكون صفات
الكمال لاستحالة اتصافه تعالى بالنقايص فصفات الكمال ناشئة عن ذاته فتكون موجودة
معها فيكون ذلك القائم موجودا ازليا بازلية الذات لكنه فرض حادثا فلا يكون موجودا ازلا
فلا يكون موجودا قبل وجوده هف واما الثاني فلاستلزام افتقاره تعالى الى الغير فلا
يكون واجبا هف **قال** ويستحيل قيام اللذة والالم الخ **اقول** نذكر في هذا الباب حاصل
ما ذكره المتكلمون الا القليل منهم الى استحالة اتصافه تعالى بهذين الوصفين اما الاول فلامتناع
معناهما في حقه تعالى وذلك بانهم فسروا الالم بانه حالة حاصلة عن تغير المزاج الى الفساد
واللذة بانها حالة حاصلة في تغير المزاج الى الاعتدال وتلك الحالة منهم من حكم بانها غنية
عن التعريف اي انها وجدانية ومنهم من فسرها بانها ادراك متعلق الشهوة في اللذة وادراك
متعلق النفرة في الالم وهو قول جمهور المعتزلة فانكروا كونها غير ادراكين وحيث ان الباري
تعالى منزه عن المزاج فهو منزه عن توابعه واما ثانيا فلعدم اذن الشرعي في ذلك واما الثاني

فنقول البحث هنا يتوقف على مقدمات الاولى فسر الشيخ في الاشارات اللذة بانها ادراك ونيل
لما هو خير وكمال من حيث هو خير وكمال بالنسبة الى المدرك والنايل والالم بانه ادراك ونيل لما هو
شر وآفة من حيث هو شر وآفة بالنسبة الى المدرك والنايل فشرط مع الادراك النيل لان الادراك
من دون النيل لا يكون لذة كمن ادرك صورة مستحسنة ولم ينلها والنيل وحده لا يكون لذة
ايضا كمن نال محبوبه ولم يشعر به وقيد بالحيثية لجواز ان يكون للمدرك جهتان احدهما خير وكمال
دون الاخرى فادراك جهة الخير ليس لذة وبالعكس الثانية كل قوة من القوى الجسمانية الظاهرة
والباطنة لها كمال يخصها ولذة هي ادراكها لذلك الكمال فان لذة الغضب الظفر ولذة الوهم
الرجاء ولذة الحفظ التذكر للامور الموافقة الماضية ولذة الشهوة ان يتادى اليها الكيفية المحسوسة
الملائمة ولذة البصر ادراك الصور المحبوبة المستحسنة ولذة السمع ادراك الصوت المطيب
ولذة الشم ادراك الرائحة الطيبة والذوق الطعم الملايم وحيث ان الحال كذلك فالقوة العاقلة
لها كمال ولذة هي ادراكها المعقولات الكلية وانكار ذلك مكابرة فان العلماء الراسخين
في لجة التحقيق لهم لذات لا يختارون اللذات الحسية باجمعها على اقل مسئلة من مسائلها الثالثة
ان هذه القوى المذكورة مشتركة في ان ادراكها الملايمها لذة الا انها متباينة باعتبار آخر وهو ان
كل ما كان كماله افضل واتم واكثر وادوم او اوصل اليه او احصل له وانه في نفسه اكمل فعلا
وافضل واشد ادراكا فان لذاته ابلغ واوفر ولا ريب ان ادراك القوة العقلية للمعقولات
اتم من ادراك الحس للمحسوسات لان القوة العقلية تصل الى كنه المعقولات وتفصل الى اجزائها
وذاتياته وتحديده وتصيره هو على وجهه والحس انما يدرك ظاهر الاشياء من السطوح والاعراض
فلا جرم تكون اللذة العقلية ابلغ واعظم من الحسية الرابعة ان كمال كل شئ وجماله هو ان
يكون على ما يجب له بالنسبة الى ذاته وان واجب الوجود لكونه مبدء كل كمال وسبب كل
بهاء وجمال له الكمال الاكمل والبهاء الاجمل وان كل بهاء وجمال وكمال وخير مدرك
فهو محبوب ومعشوق فاذا تقررت هذه المقدمات ظهر ان واجب الوجود الذي هو في
غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته على تلك الغاية من الكمال بانم تعقل تكون
ذاته لذاته اعظم عاشق لمعشوق وابلغ لاذ لملتذ لكونه اعظم مدرك لاجل مدرك

ويستحيل اتصافه بالصفات الجسمانية كالشم والذوق وكذا

بانه ادراك واما الثالث فاعلم ان المصنف رحمه الله قال انه يستحيل عليه تعالى الالم واللذة مطلقا
واستدل على ذلك اما الالم فلانه ادراك المنافي ولا منافي له تعالى لان جميع ما عداه لوازم او
معلومات فتكون واجبة الاجتماع معه فلا تكون منافية قيل فيه نظر من وجهين الاول ان
جملة ما عداه الممتنعات وليست معلومة ولا لازمة له الثاني انه مدرك للعدم واي عالم بان
العالم مناف له فيكون مدركا للمنافي فيكون متالما اجيب عن الاول بان مرادنا بما عداه من
الامور الحاصلة صورها عنده والممتنعات ليس له صورة محققة في ذاتها بل هي معقولة بالقياس
الى الغير وعن الثاني بالمنع من ذلك فانا شرطنا في الالم كما تقدم الادراك والنيل وهو تعالى وان
كان مدركا للعدم لكنه ليس بنائل له فلا يكون متالما وادراكه واما اللذة فقد استدل على
نفيها بوجهين الاول انه لو كان تعالى ملتذا فلذاته اما ان تكون قديمة او حادثة والقسمان
باطلان فكونه ملتذا باطل من وجهين اما الاول فلانها لو كانت قديمة لزم وجود المتلذذ به
فانا نعلم ضرورة ان كل ذي لذة فان لذته تدعوه الى ايجاد المتلذذ به ليحصل استمرارها
فلذته داعية ح وهي قديمة ولانه قادر وقدرته قديمة واذا كان الداعي والقدرة قديمين
كان الفعل قديما لان انضمام الداعي الى القدرة يوجب وجود الفعل فيكون المتلذذ به موجودا
ازلا لكنه فعل الله تعالى بالاختيار فيكون حادثا فلا يكون موجودا ازلا فيلزم وجوده
واما الثاني فلاستحالة كونه تعالى محلا للحوادث الثاني اجماع المسلمين على ذلك وهو حجة لم
لعدم توقفه على نفيها وفي الوجه الاول نظر لان الخصم لم يقل انه ملتذ بشيء مغاير لذاته حتى
يلزم وجوده قبل وجوده بل نقول بانه متلذذ بذاته على الوجه الاكمل كما قررنا وذلك لا ينافيه
ما ذكرتم قال المصنف في المناهج يظهر عندي انه لا فرق في المعنى بين قول اوايل المتكلمين وان دعوا
المتكلمين حقه ودعوا الاوايل حقه وما اجمع عليه المسلمون حق غير ان اسم اللذة لا يطلق عليه
لان اسمائه توقيفية ولم ترد هذه اللفظة في الشرع **قال** ويستحيل اتصافه الخ **اقول**
يستحيل اتصافه تعالى بالالات الجسمانية وظاهره كافة بالبصر والسمع والذوق والشم و
اللمس او بالحسية كالحس المشترك والخيال والوهم والفكر وبالجملة يستحيل اتصافه بكل عرض يفتقر
الى الجسم كاللون والضوء وغيرهما كما تقدم من استحالة كونه متحيزا او قائما بالمتحيز **قال**

متن / اتحاد المعدوم بالموجود

ولا يمكن اتحاده الخ **اقول** الاتحاد يقال بحسب المجاز على ان يصير شيء شيئاً اخر بان يعدم عن الاول شيء ويحدث فيه اخر كما يقال صار الماء هواء فان الصورة المائية زالت واتصفت مادته بالصورة الهوائية او بان يمتزج شيئان ويحدث صورة ثالثة مغايرة للاول كما يقال صار الخشب سريرا او يقال بحسب الحقيقة على صيرورة الشيئين الموجودين شيئاً واحداً لا باحد المعنيين المذكورين بل بان يبقى الذاتان ويتحد احديهما بالاخرى فالقسم الاول وان كان ممكناً في حق غير الله تعالى لا يمكن عليه لاستحالة انفعاله وصيرورته جزأ من غيره والقسم الثاني قال به في حقه تعالى طائفة من الحكماء بعد المعلم الاول منه فاضفوريوث فانهم قالوا ان الله تعالى اذا عقل شيئاً اتحدت ذاته بذلك الشيء المعقول ورد عليهم ابن سينا في اكثر كتبه وقالت النصارى ايضاً في حقه تعالى حيث قالوا اتحدت الاقانيم الثلاثة اقنوم الاب والابن وروح القدس واتحد ناسوت المسيح باللاهوت وقال جمع من المتصوفة اذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفت هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده وتسمى هذه المرتبة عندهم بالفناء في التوحيد وهؤلاء الطوائف ان اراد وا بالاتحاد المذكور في حقه تعالى غير المعنى الذي اشرنا اليه فلا بد من افادته لنتكلم فيه وان كان المراد ما ذكرناه فهو محال لوجهين الاول ان الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد بالمعنى المذكور الثاني ان المتحدين بعد اتحادهما ان بقي موجودين فهما اثنان لا واحد وان صار معدومين ووجد ثالث فلا اتحاد بل اعدام شيء وايجاد الاخر وان عدم احدهما وبقي الاخر فلا اتحاد لان المعدوم لا يتحد بالموجود واذا بان الاتحاد في نفسه استحال اثباته له تعالى **قال** البحث السادس في انه تعالى غني الخ **اقول** في صفاته تعالى كونه غنياً ومعناه سلب الحاجة عنه ولهذا ذكره في السلبيات وتقريره دليله انه لو احتاج لكانت الحاجة اما في ذاته او في صفاته وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه كونه ممكنا وهو محال لما ثبت من انه واجب الوجود واما الثاني فلاستحالة انفعاله عن الغير كما تقدم **قال** البحث السابع في ان حقيقته تعالى غير معلومة للبشر الخ **اقول** ذهبت الفلاسفة والجويني والغزالي من الاشاعرة وابو الحسين البصري والمعتزلة والمحققون الى ان حقيقته تعالى غير معلومة لاحد من البشر لوجهين الاول انها لو كانت معلومة لكان العلم بها اما ضرورياً او كسبياً وكلاهما منفي اما الاول فظاهر واما الثاني

فلان الكسبي لابد له من كاسب والكاسب في باب التصورات اما حد ورسم كما بين في المنطق والحد
مركب من الجنس والفصل وقد تقدم انه لا جنس له ولا فصل له فلا حد والرسم تعريف بالخارج
عن الشيء والتعريف بالخارج لا يفيد الاطلاع على الحقيقة فلا يكون معلوما بالحد ولا الرسم
فلا يكون معلوما بالكسب الثاني قوله يا من لا يعلم ما هو الا هو وهذا ان موسى لما سئل
بما الدالة على طلب الحقيقة اجاب بذكر خواصه وصفاته فنسب الى الجنون فذكر صفاته
ابين وقال ان كنتم تعقلون تنبيها لهم على استحالة الاطلاع على حقيقته وذهب جمهور
المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة الى انه حقيقته تعالى معلومة للبشر محتجين بانا نحكم عليه
باحكام ايجابية وسلبية والحكم على الشيء يستدعي تصوره اولى وبان وجوده عين
ماهيته ووجوده معلوم فماهيته معلومة واجيب عن الاول بان التصديق
لا يشترط فيه العلم بالمحكوم عليه بحسب حقيقته بل يكفي العلم به ولو بوجه ما هو
هنا موجود من حيث العلم بانه مؤثر وغيره وعن الثاني ما تقدم من كون الواجب تعالى
له وجودات والمعلوم منها ليس ما هو نفس حقيقته بل الشامل له ولغيره واما المصنف فقد
استدل في هذا الباب بان المعقول لنا ليس الا الصفات اما الحقيقية مثل الوجود والوجوب
وكونه قادرا وعالما وحيا وغير ذلك واما الاضافية مثل كونه خالقا ورازقا واولا وآخرا
الى غير ذلك واما السلبية مثل كونه ليس بجسم ولا عرض ولا في جهة الى غير ذلك وغير ذلك ليس
معقولا لنا ولا يثبت ان هذه الصفات امور عارضة لذاته تعالى ونفس الذات اعني
المعروض غير معلوم ومراده بعروضها للذات انما هو في الذهن لا في الخارج وانه تقدم
اتصافه تعالى بنفس ماهيته في الخارج وبطلان زيادتها عليه وفي هذا الدليل نظر فانه
لا يلزم من انا لا نعقل منه تعالى غير هذه الامور ان لا يعقل غيرنا غيره فلا يلزم
المدعى الكلي وح لا يجوز ان يكون لبعض النفوس او لبعض المجردات من القوة ان يدرك
حقيقته تعالى اما بالالهام او بصفة او غير ذلك **قال** المبحث الثامن الخ **اقول** خالف
الاشاعرة جميع العقلاء في القول بصحة رؤيته فان الفلاسفة والمعتزلة يحيلون ذلك
عليه لتجرده عندهم والمشبهة وان قالوا بصحة رؤيته فانهم انما قالوا به لكونه جسما

هذا الدليل نظر لانا لانم انه يمكن تعلق ارادة احدهما بخلاف ما تعلقت به ارادة الاخرة لانهما حكيمان فيمتنع عليهما المخالفة ان قلت يجوز ان تكون المصلحة في الطرفين فامكن حينئذ ان يتوجه كل واحد منهما قلنا المصلحتان اما ان يترجح احديهما اولى فان ترجحت تعين ذلك الطرف للارادة فلم لا يجوز ان يكون علم احدهما بارادة الاخرة اياه الاخر اياه يصرفه عن ارادته وان لم يترجح فلم قلتم تحقق الداعي حتى يتحقق التمانع لابد له من دليل الثالث الادلة السمعية كقوله تعالى قل هو الله احد وانما الله اله واحد الى غير ذلك في الآيات وهو حجة هنا لعدم توقف السمع على الوحدة وهذا هو اقوى الادلة في هذا الباب **قال الفصل الثامن في العدل الخ اقول** لما فرغ المصنف رحمه الله من باب التوحيد الذي هو عبارة في اثبات الواجب تعالى وصفاته شرع في باب العدل الذي هو البحث عن افعاله والمراد بالعدل في اصل الباب هو كونه تعالى حكيما لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب ثم اطلق العدل في عرف هذا العلم على ذلك وعلى ما يتفرع عليه من تقسيم الفعل وغير ذلك ويتفرع عليه من الالم والعوض والتكليف وغيرها فمما يتوقف عليه المطلوب هذا البحث الذي نحن بصدد شرحه وهو تقسيم الفعل وقد عرف ابو الحسين البصري الفعل بانه ما حدث عن قادر وعرف القادر بانه الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل فلزم الدور ومع ذلك فالفعل اعم من الصادر وغيره والحق انه بديهي التصور عن التعريف اذا تقرر هذا فنقول الفعل اما ان يكون للعقل ان يحكم فيه بان لنا ان نفعله او ليس لنا ان نفعله اولا والثاني كحركة النايم والساهي وان كان الاول فان كان حكم بان ليس لنا ان نفعله فهو القبيح والا فهو الحسن وهو اما ان يكون له صفة زائدة على حسنه او لا يكون فالاول ورسمه بانه ما لا مدح ولا ذم في فعله ولا تركه والثاني اما ان يستحق المدح على فعله والذم على تركه ولا ذم في فعله وهو المكروه ويشترط في الاستحقاق المذكورة كلها العلم بوجه الفعل او التمكن من العلم وفي قول المص الفعل اما ان لا يكون له صفة زائدة على حدوثه من كونه حركة او سكونا والحركة اما دورية او مستقيمة اذ المستقيمة اما عينه الى غير ذلك من الحالات وكلها زائدة على الحدوث وكان الاولى تقييده بكون ذلك الزايد من الحسن والقبح وايضا ينقض *

الفصل الثاني في الكلام فيه ... الفعل الذي لا يكون له صفة ... زائدة على حدوثه ... كحركة الساهي والنائم واما ان يكون له صفة زائدة ... اما ان لا يكون له صفة ... زائدة على حسنه وهو المباح ... واما ان يكون له صفة زائدة ... فلا مدح في فعله والى ... ولا مدح في فعله ... واما ان يكون له فعله ... او ... زائدة على حسنه ... او لا ... ان يستحق المدح بفعله والذم على تركه ... مع العلم والتمكن ... من التحرز ... وهو ما يستحق ... الكلام في العدل ... الذي ... ولا يستحق ... من ... اذا علم ... فاعله او دل عليه ... متى

ينقض تعريف الواجب بالواجب المخير فانه لا يستحق الذم بتركه مع انه واجب فكان ينبغي زيادة قيد
وهو لا بدل له او على بعض الوجوه **قال** البحث الثاني ذهب اهل العدل الخ **اقول** قد يراد
بالحسن كونه صفة كمال وبالقبح صفة نقص وقد يراد بالحسن كونه صفة كما وبالقبح صفة نقص
وقد يراد بالحسن كونه ملائما للطبع وبالقبح كونه منافيا للطبع وقد اتفق من اهل العلم على كونهما
عقليين بالمعنيين المذكورين وقد يراد بالحسن ما يستحق عليه المدح في العاجل والثواب
في الاجل والقبيح ما يستحق عليه الذم في العاجل والعقاب في الاجل قد اختلف في ذلك
فقالت الفلاسفة ذلك معلوم بالعقل العملي لان كمال النوع وانتظام مصالح العالم تتم بذلك
لا بالعقل النظري كالعلم بان الكل اعظم من الجزء وقالت الاشاعرة ذلك معلوم بالشرع
لا غير فما حسنه فهو الحسن وما قبحه فهو القبيح ولا حكم للعقل فيهما بهذا المعنى وقال اهل
العدل وهم المعتزلة والامامية ان العقل يحكم بذلك وقسم الافعال الى ثلاثة اقسام الاول ما لا
يستقل العقل بدركه حسنا وقبحا كصوم اخر رمضان واول الشوال فانه لا طريق للعقل
الى الحكم بحسن صوم الاول وقبح الثاني بل بالشرع الثاني ما يستقل بدركه ضرورة وذلك
كالحكم بحسن الصدق النافع والانصاف وشكر المنعم وقبح الظلم والفساد وتكليف ما لا
يطاق الثالث ما يستقل بدركه نظرا وذلك كالحكم بحسن صدق الضار وكذب
النافع وقد احتجوا بذلك بوجوه ذكرها المصنف الاول ان الضرورة قاضية بحسن ما
ذكرناه من الامور الحسنة وبقبح ما ذكرناه من الامور القبيحة من غير شك في ذلك
ولهذا اذا قلنا للشخص ان صدقت فلك دينار وان كذبت فلك دينار واستوى الامران
بالنسبة فانه يختار الصدق لما تقرر عنده من حسنه ببديهة عقله وايضا لا شك في
حسن ما ذكرنا حسنه وقبح ما ذكرنا قبحه فالحاكم بذلك اما العقل او الشرع اذ لا ثالث لهما والثاني
باطل لانا نفرض انفسنا خالية من مجموع الشرائع والاديان ثم نعرض عليها هذه الامور
فنجدها حاكمة بقبح صوم اول شوال وحسن اخر رمضان الا باتباع الشرع فظهر الفرق
فلو كان الحاكم هو الشرع لما صح منها الحكم في الصورتين الا باتباع الشرع
وايضا فان من لا يقول بالشرع بل ينكره كالبراهمة والجاهلية يحكمون

چار صفحه بعد ازین در صفحه پنجم که نمبره ۱۳۲ ایست باید دید

قلنا متى يكون ممكنا بالنظر الى ذاته او بالنظر اليه والى التجلى الرتب له الاول مسلم انه ممكن لكن الرؤية
اسبب معلقة عليه بذلك الاعتبار بل باعتبار تجليه له لانه كان عالما بتجليه له بمنع
استقراره لانه حال التجلى يصار متحركا ولا استقراره حال الحركة لامتناع اجتماع الحركة
والسكون فى حال واحد فتكون الرؤية معلقة على المحال فتكون محالا وعن الرابع لم لا يجوز ان
يكون المراد بالنظر هو معناه الحقيقى اذ لا يلزم من طلب الشئ حصوله ولا امكانه او يكون المضاف
فى الكلام هو ثواب ربها ويتعين هذا الاضمار لان النظر المقرون بالى كما معناه ايما تقع
فى المتحيزات والاضمار وان كان خلاف الاصل لكن المجازى الذى ذكرتموه ايضا خلاف الاصل
وقد ثبت فى الاصول انهما فى مرتبة واحدة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون بمعنى الانتظار
ولا يكون الى حرف الجر بل واحد الآلاء كما حكاه السيد المرتضى رحمه الله وحكاه ابو دريد
والازهرى قال الشاعر ابيض ولا يرهب الهزالى ولا يقطع رحما ولا يخون الى اراد لا يخون نعمه
وح يكون معناه منتظرة نعمة ربها وقوله الانتظار موجب للغم والاية سيقت لبيان
النعم فيكون حاصلة لا منتظرة قلنا م فان سياق الاية حكاية حال الناس قبل استقرار
اهل الجنة فى الجنة واهل النار فى النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان
يفعل بها فاقرة ومن فى النار تفعل بها فاقرة وقوله الانتظار موجب للغم قلنا ذلك
فى وعد من يجوز فيه خلف الوعد اما اذا كان وعد من لا يخلف الوعد مع علم الموعود
بذلك فانه لا يوجب الغم بل هو سبب للفرح والسرور ونظارة الوجه كمن ينظر
خلعة الملك وبعد وصولها اليه يقينا فانه يستنير بذلك وان لم يحضر الوقت كما
ان الانتظار للعقاب بعد الانذار موجب للغم وعن الخامس بالمنع عن صحة النقل على
تقدير التسليم فالمراد بالرؤية المعرفة التى لا يغادرها شك فانه يستحيل حمله على ظاهره
والا لكان تعالى جسما **قال** البحث التاسع الخ **اقول** ذكر مسئلة التوحيد فى التنزيهات
لان معناه سلب الشريك عنه وقد استدل عليه بوجوه الاول دليل الحكماء وهو
تقرر بعدة اوجه احدها ما ذكره المصنف وتقريره لو كان فى الوجود واجبا الوجود
لاشتركا فى مفهوم واجب الوجود وامتاز كل واحد بامر مغاير لما فيه اشتراكهما

ولهذا لما كان اثنين بل واحدا ويكون ح كل واحد منهما مركبا فما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب
ممكن فيكونان ممكنين والفرض انهما واجبان وفيه نظر فان مفهوم واجب الوجود شيء ما له وجوب
الوجود والوجوب امر عدمي وما جزئه عدمي فهو عدمي فلا يوجب الاشتراك فيه التركيب سلمنا
ان الوجوب ثبوتي لكن الشيئية والوجوب عن المعقولات الثانية اللاحقة للمعقولات
الاولى والاشتراك فيها لا توجب الاشتراك في الذوات كما انه لا يلزم من اشتراك ممكنين
في حمل هذا المعنى عليهما تركبهما من هذا المفهوم ومن فصل اخر الثاني دليل المتكلمين
ويسمى دليل التمانع وهو لا يثبت الا وحدة الصانع القادر المريد ولهذا اخره عن اثبات
الصفات المذكورة وتقريره انه لو كان في الوجود الهان قادران عالمان مريدان فلا
يخالف اما ان يمكن ان يريد احدهما خلاف مراد الاخر او لا وكلاهما مح اما الثاني فلان
كل واحد منهما قادر على كل المقدورات فاحدهما قادر على الفعل لولا الاخر وكان
الاخر فاذا فرضنا توجه قصد كل واحد منهما الى احد الضدين دفعة استحال ان
يمنع احدهما الاخر لانه ليس احد الضدين اولى بالتقديم من الاخر واما الاول فلانه لو
امكن فلنفرض ارادة احدهما ايجاد جسم متحرك في وقت بعينه ومكانه بعينه وارادة
الاخر ايجاد ذلك الجسم بعينه ساكنا في ذلك الوقت وذلك المكان فاما ان تقع مرادهما
او لا تقع مرادهما او تقع مراد احدهما دون الاخر فان كان الاول لزم اجتماع النقيضين
وان كان الثاني فلا يلزم اجتماع النقيضين لقوله وكذا اذا انتفيا والذي ينبغي ان
يقال ارتفاع النقيضين ويمكن توجيهه بوجهين الاول انه يلزم اجتماع النقيضين على
تقدير انتفاء كل واحد منهما لانه اذا انتفى مرادهما اعني الحركة والسكون ثبت نقيضاهما
اعني سلب الحركة الذي هو السكون وسلب السكون الذي هو الحركة والحركة والسكون
متناقضان الثاني انه اذا انتفى مرادهما والفرض مرادهما متناقضان فقد اجتمع النقيضان
في الانتفاء وان كان الثالث لزم منه فساد ان الاول الترجيح من غير مرجح لان كل واحد
منهما قادر عالم مريد الثاني يلزم عجز من لم يقع مراده وهو مح لان كل واحد منهما قادر
على ما لا يتناهى فلا اولوية في عجز احدهما دون الاخر وايضا العاجز لا يصلح الالهية وفي

عندهم واعترفوا بانه لو كان بمجرد الاستحالة الرؤية عليه والاشاعرة قالوا بتجرده مع كونه مرئيا
ولخص فخر الدين في المحصول بان مرادهم بالرؤية بان قال الرؤية الكشف التام لانه لا نزاع في جوازه
لان المعارف تصير يوم القيمة ضرورية ولا ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال الشعاع
الخارج عنها بالمرئي او حالة تستلزم احدهما فان ذلك كله محال عليه نعم بل نريد بالرؤية الحالة
الحاصلة عند رؤية الشيء بعد العلم وهذا فيه نظر لانه لا يجوز ان تكون الحالة راجعة الى تاثر
الحاسة كما تقدم لكن لم لا يجوز ان تكون عبارة عما حصل للنفس عن زيادة اليقين على
العلم الاول وذلك لكون العلم مقولا بالتشكيك ولكن ذلك مشروط بالانطباع او اتصال
الشعاع بسطح المرئي وهما مستحيلان في حقه تعالى لكن يفتقر في اثبات كون تلك الحالة غير
الكشف التام عن دليل والمص رحمه الله استدل على استحالة رؤيته تعالى بوجوه اربعة عقليات
ونقليات الاول ان الباري تعالى ليس في جهة وكل مرئي في جهة فالباري تعالى ليس بمرئي
اما الصغرى فقد تقدم واما الكبرى فلان كل مرئي اما مقابل او في حكم كصورة في
المرآت وهو ضروري وكل مقابل فهو في جهة وهو ضروري ايضا الثاني انه لو صح ان يرى لرايناه
الان لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما بيان الملازمة فلان
شرايط الادراك حاصلة وهي سلامة الحاسة وكون المرئي يصح ان يرى لان باقي الشرايط
التي تقدمت يستحيل تحققها في حقه تعالى كالكثافة ووقوع الضوء وغير ذلك وكلما حصلت
الشرايط وجبت الرؤية وبيانه كما تقدم وفي هذا الوجه نظر لجواز ان يكون ادراكه تعالى مشروطا بشرط
الزايد على شرايط الجواهر والاعراض فيتوقف ادراكه على حصوله وذلك غير حاصل الان
فلذلك تم ليس في جهة او الانتظار وهو باطل لانه تعدى بحرف الى والنظر بمعنى الانتظار لا يتعدى
بالى لقوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون وايضا الاية في سياق بيان النعم فتكون النعم حاصلة
لا منتظرة مع ان الانتظار موجب للغم ولهذا قيل الانتظار موت احمر الانتظار يوجب
يورث الصغار فلا يكون نعمة فبقي ان يكون المراد من ذلك الرؤية على سبيل المجاز اطلاقا
لاسم السبب على المسبب وهو احسن وجوه المجاز الرابع قوله انكم ترون ربكم يوم القيمة
كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته والجواب عن الاول من وجوه الاول

المنع

المنع فی رؤیة الجوهر بل المرئی اللون والضوء الثانی نمنع کون المط العرض یصح رؤیته فان
القدرة والعلم والظنون والطعوم والروائح وغیرها لا ترى وان کان اعراضا موجودة الثالث
نمنع اشتراکهما فی الرؤیة فان رؤیة الجوهر مخالفة لرؤیة العرض الرابع لا نسلم ان الصحة ثبوتیة بل هی
عدمیة لان جنسها الامکان وهو عدمی فلا یفتقر الی علة الخامس لا نم ان الحکم المشترک یستدعی
علة مشترکة فان الماء الحار بالشمس والحار بالنار اشترکا فی الحرارة مع اختلاف علتهما السادس
نمنع الحصر فی الوجود والحدوث ویکون العلة غیرها کالامکان وهو وان کان امرا اعتباریا
الا ان الصحة ایضا اعتباریة ویصح تعلل بعض الاعتباریات ببعض السابع لم لا یجوز ان تکون
العلة هی الحدوث لانه وان کان امرا عدمیا لکن الصحة ایضا عدمیة ویجوز تعلیل
العدمیة العدمی الثامن لم یجز ان تکون العلة هی الوجود بشرط الحدوث او بشرط الامکان
والشرط جاز ان یکون عدمیا التاسع لم قلتم انه اذا کان الوجود علة لصحة رؤیة
الجواهر والعرض وجب ان یکون فی الباری تعالی کذلک وذلک لان وجود الباری تعم
عین ماهیته ووجود الممکنات زاید علیها فیکونان مختلفین فلا یجب اشتراکهما فی الحکم
العاشر لم لا یجوز ان یکون حقیقة ذاته تعالی مانعة بان لا تکون صادقة للرؤیة او
خصوصیة الجوهر والعرض شرطا فلا یمکن الرؤیة اما لحصول المانع او لعدم الشرط وان
کانت العلة موجودة الحادی عشر یلزم فی دلیلکم صحة رؤیة جمیع الموجودات من الصفات
والذوات وهو مح ضرورة الثانی عشر یلزم من دلیلکم ان یکون تعالی ملموسا لان
الجوهر والعرض ملموسان فصحة الملموسیة حکم مشترک فلا بد لها من علة مشترکة
هی الوجود فتکون الصحة الملموسة ثابتة فی حقه تعالی وعن الثانی من وجهین الاول
ان السؤال وقع لقومه لا له حیث قالوا ارنا الله جهرة لانهم لما سئلوه الرؤیة واجابهم
لاستحالتها سئلها اقامة لعذره وانما اضافه الی نفسه لانهم قالوا لا تسئل لنا
بل لنفسک لیکون اقرب الی الاجابة فاذا رایته رایناه او نقول انما اضافه الی نفسه لانه
اذا منع هو من الاجابة کان اجسم المادة سؤالهم الثانی انه کان عالما باستحالة الرؤیة عقلا وزاد
الاستدلال علیها نقلا کما فی سؤال ابرهیم عم الثالث بالمنع من تعلیقها علی امر ممکن منکم استقرار الجبل ممکن

دو صفحہ قبل از این
در صفحہ سوم کہ مع
۱۲۴ باید دید

بالحسن والقبح المذكورين فلو لم يكونا عقليين لما حكموا بذلك وليس حكمهم فيهما بملايمة الطبع فان الطبع في الناس مختلفة فكثير من الامور ينفر عنها طبع شخص ويميل اليها طبع آخر مع اتفاقهم على الحكم هنا فتعين ان يكون الحاكم بذلك هو العقل وليس ذلك حكما نظريا والا لما حصل ذلك لمن ليس له اهلية النظر من النساء والعوام فيكون حكما ضروريا وهو المطلوب الثاني لو لم يكونا عقليين لزم رفع الاحكام الشرعية واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم بيان الملازمة انه على ذلك التقدير يجوز صدور القبيح منه تعالى ومن جملته الكذب فيجوز وقوعه منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاذا اخبرنا بحسن شيء او قبحه او وجوب شيء او ضده او استحقاق ثواب وعقاب لم يحكم بصدقه لتجويز الكذب فترتفع الاحكام الشرعية والوعد والوعيد فتنتفي فائدة التكليف الثالث انه لو لم يكونا عقليين لجاز اظهار المعجز على يد الكاذب واللازم باطل والا لم يبق لنا طريق الى الفرق بين المحق والمبطل وبيان الملازمة ظاهر لعدم قبحه حينئذ الرابع انه لو لم يكونا عقليين لجاز تعذيب المؤمن واثابة الكافر ولم يستحق بالايمان ثواب ولا بالكفر عقاب واللازم كالملزوم في البطلان والملازمة ظاهرة فقول المصنف والتوالي باطلة اشارة الى ما يلزم من هذه الوجوه الثلاثة الناشي كل واحد منها من مقدم هو نقيض المطلوب ومن ذلك التالي فهو شرطيات ثلاث **قال** احتجت الاشاعرة بان الضروريات الخ **اقول** ذكر الاشاعرة على سبيل المعارضة لادلة اهل العدل بان منعوا المدلول واستدلوا على نفيه بوجوه الاول انه لو كان الحاكم بالحسن والقبح العقل ضرورة لما حصل التفاوت بين هذه القضايا وغيرها من الضروريات لا تفاوت بينها بل الجزم فيهما واحد والا لجاز النقيض فلا يكون ضرورية هف واما بطلان اللازم فلانا نجد تفاوتا بين الحكم بحسن الصدق والحكم بكون الكل اعظم من الجزء واستحالة اجتماع النقيضين فانا نتردد في الاول ونشك فيه دون الثاني وايضا لكان يجب اتفاق العقلاء فيه والخلاف ظاهر الثاني لو كان حسن الحسن وقبح القبيح ذاتيا لهما لما جاز ان ينقلب الحسن قبيحا والقبيح حسنا لكنه ينقلب فلو كان ذاتيا لهما وهو المطلوب بيان الاول الملازمة ان ذاتي الشيء لا يزول عنه والا لما كان ذاتيا له واما انه ينقلب فلوجهين الاول ان النبي ص اذا هرب

[Margin notes:]
احتجت الاشاعرة بان الضروريات لا تفاوت بينها وتفاوت هذه فلا ضرورة وقد يجوز الاختلاف وتغير الحسن والقبح في الكذب بالقبح باستحالة اجتماع النقيضين لانه الان فلوجهين اذا تنزل على نقيض النجم وعده نصلى حتى يقول انا الان اقتل الله تم كلامه

مع علمهم بذلك ... وهو تعالى ... الله تعالى عن ذلك

من ظالم يريد قتله فجاء الظالم طالباً له وسئل عنه ذلك الانسان فان اخبر بانه عنده لزم السعي في قتل النبي ص او قبيح وما يلزم منه القبيح فهو قبيح فيكون صدقه قبيحاً فيجب حينئذ ان يخبر بانه ليس عنده محافظة على حفظ النبي ص وذلك كذب فقد صار كذبه حسنا الثاني انه من قال لاكذب غداً يجب عليه الكذب غداً والا لزم خلف الوعد وهو قبيح الثالث انه لو كانت القبايح قبيحة لذاتها لما وقع تكليف ما لا يطاق منه تعالى فاللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان من جملة ما ذكرتم من القبايح تكليف ما لا يطاق فيكون قبيحا وكل قبيح لا يجوز على الله تعالى فعله وهي مقدمة اتفاقية فلا يجوز ان يقع منه تكليف ما لا يطاق واما بطلان اللازم فلوجهين الاول كلف الكافر الذي مات على كفره بالايمان وهو قادر عليه لامتناع [illegible] لكان ممكنا بالنسبة اليه وهو باطل لان الله تعالى علم انه مؤمن فيكون الايمان [illegible] وما لزم المحال فهو محال وايضا انه محال مع انه كلفه بما تعاق فكلفه بما لا يطاق الثاني انه كلف ابا لهب بالايمان بالنبي ص وتصديقه في كل ما اخبر به والا لما استحق العقاب بالمخالفة ومن جملة ما اخبر به النبي ص انه لا يؤمن كقوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون سيصلى نارا ذات لهب فقد كلفه بانه يؤمن بان لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين والجمع بينهما مح فقد كلفه بالمحال والجواب الاول ان المعارضات لا تسمع في المعقولات اذ الدليل علة للمدلول فتسليمه يلزم منه تسليم المدلول فمنع المدلول على تقدير التسليم غير موجه ولا مسموع فان قيل ان المعارضة ههنا جايزة من حيث انها كالنقض الاجمالي اجبنا عنه على سبيل التفصيل اما الاول فبمنع المقدمتين اي لا نسلم ان الضروريات لا تفاوت بينها فانها وان تكن نظرية لكنها متوقفة على تصور الاطراف والتصورات متفاوتة في الجلاء والخفاء وايضا جاز توقفها على حدس ونحوه وتجربة او غير ذلك فيكون الخلاف او التفاوت والحاصل ان فيهما راجعين الى ذلك وعلى تقدير التسليم تمنع المقدمة الثانية فانا لا نسلم ان بين العلم بحسن الصدق وبين اجتماع النقيضين تفاوتا بل بكل واحد فان الصبيان والنساء يحكمون بهما على السوء وعن الثاني من وجوه الاول ما ذكره المصنف وهو ان الكذب مشتمل على وجهين احدهما كونه كذبا والاخر كونه مخلصا

بها النبوة من المظالم فلا تلزم بين الوجهين في الوجوه وهو قبيح بالاعتبار الاول وحسن بالاعتبار
الثاني فما هو حسن لا ينقلب قبيحا وما هو قبيح لا ينقلب حسنا وكذا الكلام عن الوعد بالكذب فانه
من حيث انه وفى بالعهد حسن ومن حيث انه كذب قبيح الثاني ان الكذب وان كان قبيحا لكن اسلام
النبي الى القتل اقبح واذا اجتمع قبيحان ولا مخلص عنهما ارتكب اضعفهما ان الكذب لا نسلم انه في
هذه المادة جايز بل يجب التورية والتعريض فان في المعاريض لمندوحة على الكذب وعن الثالث
ان الايمان بالنظر الى ذاته ممكن فتتعلق بها القدرة من هذا الاعتبار بل علم غير موثر في زوال الممكان
لانه تابع ولا شيء من التابع بموثر والا لزم الدور والاخبار عن ابي لهب وقع بعد موته لا قبل
وحينئذ لا يلزم تكليف ما لا يطاق **قال** البحث الثالث الى اخره **اقول** لما فرغ من البحثين
اللذين هما كالمقدمة للمقصود شرع في المقصود بالذات وهو انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل
بواجب وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة خلافا للاشاعرة وتنقيح المناط الخلاف هنا وهو انه
لما كان عند الاشاعرة الافعال في حد انفسها ليست حسنة ولا قبيحة بل ذلك متعلق بالشرع
ذهبوا الى جواز صدور الافعال التي هي قبيحة عند المعتزلة عنه تعالى وحينئذ تكون حسنة
لانه تعالى لا يقبح افعال نفسه قالت المعتزلة انا استدللنا على قبحها في نفسها فلا يجوز صدورها
عنه لما يلزم من المحال واستدل المص على مذهب المعتزلة بما تقريره ان الصارف عن فعل القبيح
موجود والداعي اليه مفقود وكل ما وجد الصارف وانتفى الداعي امتنع الفعل اما المقدمة الاولى
فلان الصارف عن فعل القبيح هو العلم بقبحه والغناء عنه وقد تقدم بيان كونه تعالى عالما
بكل المعلومات التي من جملتها القبايح وغنيا في ذاته وصفاته والمستغني عن الشيء العالم بقبحه
وبغنائه عنه لا يفعله اذا كان حكيما واما انتفاء الداعي فلانه اما داعي الحاجة اي داعي الطبع وهو
مستحيل عليه تعالى لما ثبت من كونه تعالى غنيا وليس له طبع واما داعي الحكمة اي داعي العقل وهو مفقود
لان القبيح لا حكمة فيه واما المقدمة الثانية فلان الفعل في حد ذاته ممكن وواقع بالنذر وعلة
كل ممكن مستند الى قادر فان علية انما تقوم بواسطة القدرة والداعي فاذا وجدا فقد وجدت
تثبت العلية وعندتمامها يجب الفعل واذا لم يوجدا بقي على امكانه فلا يقع واما الاخلال
في الواجب فلان الخلاف فيه قبيح وقد بان عن صدوره عنه **قال** احتجوا بانه تعالى كلف

الكافر

البحث الرابع في خلق الاعمال ذهب المعتزلة الى ان العبد فاعل مؤثر في الفعل العاد عندهم مذهب ابو الحسين البصري الى ان الفعل بخلق الله تعالى والقدرة معا منه

الكافر الخ **اقول** احتجت الاشاعرة على كونه تعالى فاعلا للقبيح بما تقريره انه تعالى كلف الكافر الذي علم انه يموت على كفره بالايمان والتكليف به قبيح فيكون الله تعالى فاعلا للقبيح وهو المطلوب فالاول فظاهر واما ان تكليفه قبيح فلوجهين الاول ان من جملة القبائح عندكم ان يفعل الشخص بالغير ما فيه هلاكه مع علمه بذلك وهذا المعنى موجود هنا فان تكليفه بالايمان مع علمه بعدم صدوره منه موجب له عليه ومعاقب له على تركه وعقابه فيه هلاكه فقد فعل به ما فيه هلاكه وهو قبيح ويكون فاعلا للقبيح الثاني ان تكليفه لفائدة او لا لفائدة والثاني عبث مستحيل عليه عدمه والاول ما ان يكون لفائدة النفع الى الضرر والثاني قبيح والاول اما ان يعود الى الله تعالى وهو ممتنع او الى الكافرين وهو باطل لانه يعلم عدم وصوله اليه فيكون عبثا وهو قبيح او الى الغير وهو قبيح ايضا لان ايلام زيد لنفع عمرو قبيح فقد بان ان تكليفه قبيح على كل التقدير والجواب بالمنع من كون تكليفه قبيحا وما الزمتموه غير لازم اما الوجه الاول فهو ان تكليف الكافر تعريضه بما يوجب له الثواب وذلك حسن فمع مخالفته واستحقاقه العذاب لا يصير ذلك الحسن قبيحا كان الطبيب اذا اشعر الانسان بما هو سم ومميت وما هو ملائم ومبقي لحياته وامره باجتناب الاول وفعل الثاني فانه يكون محسنا في حقه بذلك فاذا خالف المريض وفعل العكس من قوله فلا يكون الطبيب مهلكا له واما الثاني فنقول ليس الغرض من التكليف حصول النفع بل التعريض لايصال الثواب بمكن من استحقاق الثواب ولا يكون له عليه حجة واما حصول الثواب بالفعل فهو غرض اخر مشروط باكتساب موجب الاستحقاق الذي هو الايمان والعمل الصالح وكفره من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى **قال** البحث الرابع في خلق الاعمال الخ **اقول** اختلف المتكلمون في الافعال التي تحصل عندنا بتصورنا ودواعينا هي صادرة عن قدرتنا او عن قدرة الله تعالى فذهب جهم بن صفوان الى ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى واما العبد ليس له فعل اصلا احداثا ولا كسبا وذهبت الاشاعرة والنجارية الى ان الافعال صادرة عنه تعالى وليس لاحداث فعل سواه وجعل للعبد الكسب واختلفوا في الكسب فقال ابو الحسن الاشعري ان معناه ان الله تعالى اجرى العادة ان العبد متى اختار الطاعة او المعصية فعلها الله تعالى فيه وفعل فيه القدرة عليها والعبد له

الكسب وخلق الاعمال

الاختيار وليس لتلك القدرة في ذلك اثر بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال القاضي ابو بكر ذات الفعل من الله تعالى وكونه طاعة او معصية او عبثا من العبد وذلك مناط التكليف وعليه يستحق الثواب والعقاب كلطمة اليتيم فانها تقع تاديبا وتقع ظلما فذات اللطمة من الله تعالى وكونه تاديبا او ظلما من العبد وقال قوم ان ذلك الكسب غير معلوم وقال ابو اسحق الاسفرايني ان الفعل واقع بقدرة الله تعالى وقدرة العبد معا وذهب اهل العدل الى العبد فاعل لافعاله الصادرة عنه وان لم تكن له قدرة مستقلة في ايقاع الفعل واختلفوا فقال اكثرهم ان العلم بذلك كسبي وقال ابو الحسين انه ضروري واختار المصنف وهو الحق وعليه بوجوه الاول ان الضرورة قاضية بالفرق بين حركاتنا الاختيارية كالقيام والقعود والاكل وامثالها والاضطرارية كحركات النبض ووقوع الانسان من علو مع القادر فانه يمكن من ترك الاولى دون الثانية ولا فارق الا القدرة فيكون لنا قدرة اذ على تقدير عدمها لم يقع فرق قال ابو الهذيل حمار بشر اعقل من بشر لان حمار بشر اذا اتيت به الى جدول صغير فانه يطفره واذا اتيت به الى جدول كبير وضربته اشد الضرب فانه لا يطفره لانه يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لا يفرق الثاني انه لا يحسن مطلقا ذم العاصي على عصيانه ومدح المطيع على طاعته ولا يحسن مطلقا ذمه على سواد لونه او قصره او عماه ولا مدحه على حسن صورته وطوله وكون الكواكب مشرقة والفاكهة حلوة وغير ذلك وانما حصل ذلك الفعل الى المطيع والعاصي دون باقي المذكورات قوله وهذا دليل الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره بوجهين الاول انك قلت ان العلم باسناد الفعل الينا ضروري او استدللت على ذلك بما ذكرت في الوجهين والضروري لا يستدل عليها الثاني ان يقال الدليل الثاني يلزم منه الدور فيكون باطلا بيان اللزوم ان العقلاء انما يمدحون العبد ويذمونه اذا علموا انه فاعل فلو استدللنا على العلم بانه فاعل بذلك لزم الدور والجواب اما عن الاول فهو ان العلم حاصل بالمطلوب ضرورة لكن ضروريته غير ظاهرة و دليل على ضروريته لا عليه وجاز ان يكون الشيء بديهيا بداهته كسبي واما عن الثاني فهو انا نستدل على ان علمنا بانه فاعل ضروري لا على ثبوت العلم فلا دور **قال** احتجوا بان ما علم الله تعالى الخ **اقول** لما فرغ من التنبيه على المذهب الحق شرع في ذكر بيان المخالف والجواب عنه

وهي من وجوه الاول ان فعل العبد واجب الوقوع او ممتنع ولا شيء من الواجب والممتنع مقدور عليهما
ينتج ان فعل العبد غير مقدور عليه تعالى جهلاً او معلوماً الا وقوع فيمتنع ان يقع والا لزم انقلاب
علمه تعالى جهلاً فهو اما واجب او ممتنع واما الكبرى فقد تقطع الثاني فعل العبد ممكن وكل ممكن
حال استواء الداعي الى طرفيه يستحيل وقوع احدهما فيفتقر الى مرجح فمع حصوله يجب الراجح ومع عدمه
يمتنع ولا قدرة على الواجب ولا على الممتنع الثالث ان العبد لو كان قادراً لكان ترجيحه لاحد الطرفين
اعني الايجاد والترك على الآخر اما ان يكون لمرجح او لا فان كان الثاني لزم الترجيح بلا مرجح وهو
باطل كما تقدم وايضاً لو جوزناه لزم انسداد باب اثبات الصانع اذ يجوز على ذلك التقدير ترجيح
احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح فلا يفتقر الى فاعل وان كان الاول فذلك المرجح اما من فعل
العبد او من فعل الله تعالى والاول محال لانا ننقل الكلام اليه ونقول اما ان يكون لمرجح
او لا ويلزم التسلسل الا ان انتهى الى مرجح هو من فعل الله تعالى لكن التسلسل محال فلزم الانتهاء
الى مرجح من فعل الله تعالى هو القسم الثاني وح نقول عند حصول ذلك المرجح اما ان يمكن ان لا
يحصل ذلك الفعل او لا فان كان الاول كان متساوي النسبة الى الطرفين فاختصاص احد الطرفين
بالوقوع في وقت دون اخرى اما ان يكون لمرجح اخر او لا فان لم يكن ما فرضناه مرجحاً والفرض
انه مرجح هف وان كان الثاني وهو انه يمتنع ان لا يحصل الفعل فيكون واجباً وقد تقدم انه لا
قدرة على الواجب والجواب عن الاول ان الوجوب والامتناع المذكورين لاحقان لماهية الممكن
في فرض تعلق العلم باحد طرفيه وذلك لا يخرجه عن امكانه الذاتي الذي هو متعلق القدرة
وايضاً العلم تابع للوقوع وعدمه فلا يكون مؤثراً فيهما وجوباً وامتناعاً والا دار وبيان ذلك
ان الفعل ان وقع يكون الحاصل في الازل هو العلم بوقوعه وان لم يقع كان الحاصل هو العلم
بعدم الوقوع ففرض احدهما بدلا عن الآخر لا يقتضي تغيير العلم بل تقتضي ان يكون الحاصل
في الازل هو العلم بذلك الطرف وعن الثاني ان امكان الفعل انما هو بالنظر الى ماهيته من غير
التفات الى تساوي الطرفين او ترجح احدهما على الآخر وذلك هو المتعلق للقدرة وما ذكرتم
في الوجود لا يخرجه عن الامكان الذاتي وعن الثالث ان المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر
لا لمرجح كالهارب من السبع يعرض له طريقان متساويان والجائع يحضره رغيفان متساويان

ولانسد باب اثبات الصانع فان المرجح هنا موجود وهو الفاعل والواقع الارجح وهو تعيين احد
المتساويين دون الاخر ولا يلزم من ذلك ترجيح وجود الممكن على عدمه بلا مرجح ونقول انه يفتقر
الى مرجح وهو الداعي الى الفعل ومع حصوله يجب كما قرره ابو الحسين البصري فانه قال القدرة و
الارادة من فعل الله تعالى والعبد بتوسطهما يفعل فنسبة الفعل الى القدرة وحدها نسبة الامكان
واليها و الارادة معا بنسبة الوجوب ولا ينافي ذلك الاختيار لانا نريد بالاختيار انما هو
النسبة الى القدرة وحدها قوله ومع ذلك الى اخره اجاب عن كل واحد بجواب يختص به من حيث
المنع التفصيلي شرع بجواب من حيث النقض الاجمالي وهو من وجهين الاول انما ذكرتموه
عايد في حقه تعالى من غير فرق واما في الاول فيقال فعله تعالى اما معلوم الوقوع او لا
والاول واجب والثاني ممتنع ولا قدرة عليهما واما في الثاني فهو ان فعله تعالى ممكن وكل ممكن
حال استوى الداعي الخ ومع المرجح فالراجح واجب والمرجوح ممتنع واما في الثالث فلان ترجيح الباري
تعالى لاحد الطرفين اما لمرجح او لا الى اخر الكلام فيلزم ان لا يكون له تعالى قدرة ولا اختيار وهو
بط بالاجماع وهذا الالزام لا محيص لهم عنه الرابع انها واردة على ما علم بالضرورة فانا نعلم ضرورة
ان لنا حركة اختيارية فيكون باطلة اذ لا فائدة فيها **قال** البحث الخامس الخ **اقول** ذهبت
الاشعرية الى انه تعالى مريد لجميع الكائنات حسنة كانت او قبيحة طاعة كانت او معصية
لانه فاعل الكل فيكون مريدا لها وذهبت المعتزلة والامامية الى انه تعالى مريد لافعال نفسه
ضرورة كونه مختارا فهو انما يفعل بالقدرة والارادة واما افعال العبد فهي تنقسم الى طاعة
ومعصية فالطاعة مرادة لله تعالى لا بمعنى الارادة المخصصة للفعل فان الفعل انما
يقع بارادة العبد عندهم بل الله يريده بمعنى انه يطلب منه ايقاعه على وجه الاختيار و
المعصية غير مرادة له اي انه صارف عن طلبها واستدل المصنف على هذا المطلب بوجهين
الاول انه تعالى داعيا الى الطاعات وصارفا عن المعاصي وكلما كان كذلك ثبت المطلوب
اما الصغرى فلانه عالم بكل المعلومات ومن جملتها الطاعات وما فيها من الحسن والمصلحة
والمعاصي وما فيها من القبح والمفسدة ومع ذلك فهو حكيم فيكون له داع الى الطاعة وصارف
الى المعصية واما الكبرى فلما مر من تفسير الارادة والكراهة واذا كان كارها للمعصية استحال

ان يكون

ان يكون مريدا لها الثانى انه تعالى امر بالطاعة ونهى عن المعصية فيكون مريدا للاولى وكارها للثانية لانه تعالى حكيم

ان يامر الحكيم بما لا يريد او نهى عما لا يكره والا لم يكن حكيما هف فلا يكون مريدا للمعاصى والا لكان

مريدا للنقيضين وهو مح **قال** احتجوا بانه لو كان الخ **اقول** احتجت الاشاعرة على مطلوبهم

بانه لو كان تعالى مريدا للطاعات وكارها للمعصية لكان مغلوبا واللازم بط فالملزوم مثله

اما الملازمة فلان الكافر اذا اراد الله تعالى منه الايمان على قولكم وكره كفره والكافر اراد كفر نفسه

وكره ايمانه والواقع مراد الكافر لا مراد الله تعالى فيكون الله تع مغلوبا لانه لم يقع مراده واما

بطلان اللازم فلان قدرته تعالى ذاتية او قديمة وقدرة الكافر زائدة او محدثة فيكون

الاولى اقوى والاقوى يكون غالبا والجواب قد تقدم ان ارادته تعالى على قسمين ارادة

جازمة موجبة للفعل واخرى متعلقة بان يصدر الفعل من المكلف باختياره وبارادته

والمغلوبية انما تلزم ان لو اراد الطاعة من العبد بالوجه الاول ولم يقع مراده لكنه ممنوع بل هى مراده

منه على وجه الاختيار والا لما استحق به ثوابا كما قال تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى

الارض كلهم جميعا اى على وجه الجبر **قال** الفصل التاسع الخ **اقول** من فروع العدل

التكليف وهو لغة مشتق من الكلفة اعنى المشقة واصطلاحا على معنيين مجازى

وهو الافعال الصادرة عن المكلف وحقيقى وهو ارادة من تجب طاعته ما فيه مشقة

ابتدء بشرط الاعلام فالارادة شاملة للاحكام الخمسة عقلية كانت او نقلية وقوله من

تجب طاعته يخرج به من لم تجب طاعته ويدخل فيمن تجب طاعته الله تعالى والنبى والامام

والوالد والسيد والمنعم وبقيد كونه ابتداء خرج الجميع الا الله تعالى لان ارادتهم للواجبات

وغيرها ليس تكليفا لسبق ارادة الله على ارادتهم وبقيد المشقة خرج ارادته تعالى ما لا مشقة

فيه كالماكول والمشروب والمنكوح وبشرط الاعلام لان المكلف اذا لم يعلم ما طلب منه

لا يكون مكلفا والاعلام اما بتكميل عقله فيستدل به او بارسال الرسل والعقل غريزة فى

القلب يلزمها العلم بالضروريات مع سلامة الالات وهنا نظر من وجوه الاول ان الارادة

سبب للتكليف لا نفسه لانه يقال اراده الله الطاعة تكلف بها فجعلها نفسه منظور

فيه الثانى انه ينتقض تكليفنا عكسا بالمنهيات فانها مكروهة لا مرادة واستعمال الارادة فى

التزك خلاف الاصطلاح الثالث ان نكاح الحليلة واكل لحم الهدى والاضحية مشتهى طبعا
وليس فيه مشقة فيخرج وكذا ما لا مشقة اصلا كتسبيحة واحدة الرابع ان الاعلام شرط لحسن
التكليف لا قيد في ماهيته فلا وجه لذكره واهمال باقي شرايطه فالاولى ان يق هو بعث واجب
الطاعة ابتداء على ما من شانه المشقة طلبا من حيث هو مشقة كك فاعتبرنا المشقة في جنسه ليدخل
التسبيحة الواحدة واعتبرنا الحيثية ليدخل الهدى ونكاح الحليلة **قال** وهو حسن الخ
اقول لما فرغ من ماهية التكليف شرع في احكامه فقال انه حسن لانه من فعل الله تعالى
وكل افعاله تعالى حسنة اما الصغرى فلانه الفرض واما الكبرى تقدمت وهو مذهب المعتزلة خلافا
للبراهمة واما وجه حسنه فنقول التكليف فعل الله تع وكل افعاله لا بد لها من غرض والتكليف لا بد
له من غرض والصغرى ظاهرة واما الكبرى فلانه لو لم يكن فعله تعالى لغرض لكان عبثا والعبث
قبيح وح نقول الغرض من التكليف اما ان يكون عائدا اليه تع او الى غيره والاول محال لانه
اما جلب نفع او دفع ضرر وكلاهما مستحيلان في حقه تعالى والثاني اما ان يعود الى المكلف
او الى غيره والثاني مح لان تعذيب شخص لنفع غيره قبيح والاول اما ان يكون جلب نفع
او دفع ضرر او امر اخر وهو التعريض والاول والثاني باطلان فان الكافر الذي يموت على
كفره مكلف مع ان تكليفه لا يجلب له نفعا ولا دفع عنه ضررا فتعين الثالث وهو التعريض
للنفع ثم ذلك النفع اما ان يصح الابتداء به او لا والاول محال والا لكان توسط التكليف عبثا
فتعين الثاني وذلك النفع هو الثواب اعني النفع المستحق المقارن للتعظيم والتبجيل وانما قلنا
انه لا يصح الابتداء به لاشتماله على التعظيم الذي لا يحسن الا للمستحق ولهذا يقبح منا تعظيم
الاطفال والارذال كتعظيم العلماء وانما يستحق التعظيم بواسطة الافعال الحسنة وهي الطاعات
واجتناب المعاصي ومعنى التعريض هو جعل المكلف على الصفات التي يمكنه الوصول
الى الثواب معها وبعثه على ما به يصل اليه وعلم انه سيوصله اذا فعل ما كلفه به **قال**
وهو واجب الخ **اقول** ذهبت الاشعرية الى ان التكليف تفضل منه تع ان شاء فعله و
ان لم يشاء لم يفعل وذهبت المعتزلية والامامية الى انه واجب عليه بمعنى ان الحكمة تقتضي
ذلك لا ان غيره اوجبه عليه وكذا الكلام في باقي الواجبات من اللطف وغيره واحتج المصنف

على الوجوب بانه لو لم يكن التكليف واجباً لزم الاغراء بالقبيح واللازم بط فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فلان الاغراء بالقبيح قبيح وقد تقدم كونه تعالى لا يفعل القبيح واما بيان الملازمة فلانه لما خلق الانسان وكمل عقله وركب فيه شهوة وميلاً الى القبائح ونفوراً عن الطاعات فلو لم يقرر عنده وجوب الواجب ويكلفه بفعله وحرمة الحرام ويكلفه بتركه وبعده وبتوعده لكان مغرياً له بالقبيح والعلم بحسن الحسن وقبح القبيح غير كاف لان كثيراً من العقلاء يعرفون ذلك ويعلمون حصول المدح على الحسن والذم على القبيح ويقضون اوطارهم من اللذات القبيحة استسهالاً للذم وعدم الاحتفال بالمدح فلابد من مرجح اخر هو التكليف **قال** وشرط التكليف الخ **اقول** شرايط التكليف تنقسم الى ثلاثة اقسام الاول العائدة الى المكلف وهو امور الاول ان يكون عالماً بصفات الفعل الذي يقع التكليف به لئلا يامر بترك الواجب وفعل القبيح الثاني ان يكون عالماً بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب والالم يؤمن ان يوصل اليه بعضه فلا يحسن التكليف الثالث ان يكون قادراً على الايصال اذ لولاه لما وصل الى المكلف عوضه فيكون تكليفه قبيحاً الرابع ان يكون القبيح ممتنعاً عليه اذ لو جاز عليه القبيح لما امن خلف الوعد الثاني عائدة الى الفعل المكلف به وهو امران الاول ان يكون ممكنا لاستحالة التكليف بالمحال الثاني ان يكون مما يستحق به الثواب كالواجب والندب وترك القبيح الثالث العائدة الى المكلف وهي امور الاول كونه قادراً على ما كلف به الثاني كونه مميزاً بينه وبين غيره مما لم يكلف به الثالث كونه متمكناً من آلة الفعل الرابع كونه متمكناً من العلم بما يحتاج اليه فهذه شرايط حسن التكليف وبدونها لا يحسن **قال** وهو ينقسم الى علم وظن وعمل **اقول** المكلف به اما علم واما ظن واما عمل اما العلم فهو اما عقلي كمعرفة الله تعالى وصفاته وعدله ونبوة الانبياء وامامة الائمة عليهم السلام او سمعي كالشرعيات من الفقه والحديث والتفسير واما الظن فنحو كثير من الشرعيات كالقبلة وغيرها واما العمل فهو اما عقلي كرد الوديعة وشكر المنعم والصدق والانصاف وترك الظلم والكذب وغيرها من فعل الواجبات والتفضل والاحسان وحسن السيرة وغيرها من المندوبات واما سمعي كايقاع الصلوة والصوم والحج والجهاد وغيرها من الاعمال الشرعية الواجبة والمندوبة **قال** البحث الثاني في اللطف **اقول** لما فرغ من التكليف

ومباحثه شرع في اللطف وهنا مسائل الاولى في تعريفه وعرفه بانه ما يقرب المكلف معه من فعل الطاعة ويبعد عن فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين فالاول جنس شامل اللطف وغيره من الآلات والقدرة فانها باجمعها تقرب الى فعل الطاعة وتبعد عن المعصية وبقوله ولم يكن له حظ في التمكين خرج القدرة والآلات التي بها يتمكن من ايقاع الفعل فان هذه كلها لها حظ في التمكين اذ بدونها لا يمكن ايقاع الفعل واما اللطف فليس كذلك اذ وقوع الفعل المطلوب فيه بدونه ممكن لكن معه يكون الفعل الى الوقوع اقرب بعد امكانه الصرف ونزيد في تعريفه ولا يبلغ الالجاء اذ الالجاء ينافي التكليف فيكون ايضا منافيا له ثم ان اللطف ان كان في فعل الطاعة يسمى توفيقا وان كان في ترك المعصية يسمى عصمة الثانية هل هو واجب ام لا ذهب الاشاعرة الى انه غير واجب بناء على قواعدهم من نفي الحكم العقلي وذهب المعتزلة والامامية الى انه واجب وهو الحق واستدل المصنف على وجوبه بما تقريره انه لو لم يكن واجبا لزم نقض الغرض واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انا بينا انه تعالى مريد للطاعة وكاره للمعصية فاذا علم ان المكلف لا يختار الطاعة ولا يترك المعصية او لا يكون اقرب الى ذلك الا عند فعل يفعله به وذلك الفعل ليس فيه مشقة ولا غضاضة فانه يجب في حكمته ان يفعله اذ لو لم يفعله لكشف ذلك اما عن عدم ارادته لذلك الفعل وهو باطل لما تقدم او عن نقض غرضه اذا كان مريدا له لكن ثبت كونه مريدا له فيكون ناقضا لغرضه ويجري ذلك في الشاهد مجرى من اراد حضور شخص الى وليمته و عرف او غلب على ظنه ان ذلك الشخص لا يحضر الا مع فعل يفعله من ارسال رسول او نوع ادب او بشاشة او غير ذلك من الافعال ولا غضاضة عليه في فعل ذلك فمتى لم يفعل عد ناقضا لغرضه واما بطلان اللازم فلان نقض الغرض نقص والنقص عليه تعالى محال ولان العقلاء يعدونه سفيها وهو منفي في الحكمة الثالثة في اقسام اللطف اما من فعل الله تعالى او من فعل غيره فان كان الاول وجب عليه تعالى فعله والا لكان ناقضا لغرضه كما تقدم وذلك كنصب الادلة وارسال الرسل وخلق المعجزات او غير ذلك وان كان الثاني فاما ان يكون ذلك اللطف لفعل نفسه او لفعل غيره فان كان الاول وجب عليه تعالى ان يعرفه به و يوجبه عليه والا لكان ناقضا لغرضه كما تقدم فان قام به ذلك الغير وفعله فقد حصل المقصود

بالقبيح فيجب والانا... / بقبح والاخلال / ولا منقذ

ولا انقياد من قبل نفسه وكان يجب عليه وذلك كبعثة الرسل والائمة عليهم السلام والاقتداء بهم
والنظر في ادلتهم وغير ذلك وان كان الثاني اي يكون لطفاً لفعل غيره وحينئذ لا يجوز منه تعالى نفي
الفعل الملطوف فيه
تكليف الملطوف به الا اذا علم ان ذلك الغير يفعل اللطف اذ لو علم انه لا يقع منه فعل اللطف
ثم كلفه بالفعل الملطوف فيه لكان مناقضاً لغرضه ويجب هنا ايضاً امران الاول الايجاب ذلك
اللطف على ذلك الغير والا لجاز له تركه فلا يحصل الغرض وذلك كتبليغ الرسالة واداء الشريعة
الثاني يجب ان يحصل لذلك الغير في القيام بهذا اللطف مصلحة وفائدة اذ تكليف شخص لمصلحة
غيره قبيح تعالى الله عنه **قال** البحث الثالث في الالم **اقول** لما كانت الالام قد تكون الطافاً
اتبع بحث اللطف ببحث الالم وقدم تعريفه والبحث هنا في الالم وقبحه وحسنه واختلف الناس
في ذلك فقال الثنوية جميع الالام كلها قبيحة وقالت الاشاعرة جميعها حسنة وقالت البكرية
والتناسخية ما كان مستحقاً فهو حسن والا فقبيح وقال ابو علي الجبائي ما كان منها ظلماً
فهو قبيح والباقي حسن والمحققون قسموها الى قبيح والى حسن فالقبيح ذكر بعض العلماء له
وجوهاً ثلاثة الاول ان يكون عبثاً كمن يستاجر شخصاً ليستقي له من البحر ويصب فيه
الثاني ان يكون ظلماً كلطمة اليتيم لغير التاديب الثالث ان يكون له مفسدة كايلام الظالم
على ظلمه اذا علم انه يزداد ظلماً بذلك فانه قبيح مع انه ليس بعبث ولا ظلم والحسن ذكروا له
وجوهاً الاول كونه مستحقاً للعقاب كضرب السيد عبده على عصيانه الثاني اشتماله
على دفع ضرر كشرب المريض الدواء المر الثالث كونه جالباً النفع كالمعوض عنه مع اللطف فيه
الرابع كونه مجرى العادة كاحراق الله تعالى الطفل الملقى في النار الخامس ان يفعل دفعاً عن
النفس كما اذا قتلنا من يقصد قتلنا اذا تقرر هذا فالقبيح انما يصدر عنا خاصة لاستحالة
كونه تعالى فاعلاً للقبيح والعوض فيه علينا واما الحسن فقد يصدر عنا وقد يصدر عنه
تعالى اما الذي يصدر عنا فاما مع اباحته كذبح الحيوان للاكل او مع ندبه كذبح الاضحية
والعقيقة او مع وجوبه كذبح النذر والكفارات وهدي التمتع والعوض في هذه الثلاثة على الله
تعالى اما استحقاقها العوض فلكونها تالمت الما غير مستحق واما كونه على الله تعالى فلانه اما للطف
لنا او للحيوانات وتعذرنا بايلامها ونحن مامورون واما الالم الحاصل بمجرى العادة والعوض فيه

عليه لانا قصدنا بالايلام الطفل الملقى فى النار والبارى تعالى لم يقصد ذلك بالقاء النار وليست النار
وشبهها الا آلة فى الايلام كالسيف فكما انه لا عوض على الحداد فكذا هنا هذا اذا قلنا ان المحرق
هو الله تعالى بمجرى العادة فلان اجراء العادة حكمة لا يجوز نقضها والله تعالى قد منعنا عن
هذا الالقاء فصار الملقى كانه المولم فى الحقيقة واما الذى يصدر عنه لا بتركه العبد فاما على وجه
الاستحقاق كالعقاب وذلك لا يستحق به عوض او لا على وجه الاستحقاق فيكون الما مبتدأ
وذلك كالالم الصادر فى الدنيا اما للمكلفين او لغيرهم كالاطفال واختلف فى جهة حسنها فقال المصنف
لا بد فى حسنها من امرين احدهما العوض الزائد الذى يختار معه المكلف الالم لو عرض عليه وثانيهما اشتماله
على اللطف اما للمتالم كما فى حق المكلفين فان الواحد منا اذا تالم رجع الى الله تعالى وتلافى بالتوبة
وخروج الى الناس من حقوقهم وبالجملة يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية او لغيره كما فى حق الطفل فانا
اذا شاهدنا الطفل يتالم كان ذلك لطفا لنا فى اجتناب المعاصى فبالاول اعنى العوض يخرج
عن كونه ظلما وبالثانى اعنى اللطف يخرج عن كونه عبثا فاذن يجب ان يكون فى الالم عوض زائد
وغرض والا لكان الله ظالما او عابثا تعالى الله عنهما وهما قبيحان وبه قال ابو هاشم وقال ابو على ابوه
وجود العوض كاف فى حسن الالم سواء كان لطفا او لا وقال عباد بن سليمان الصيمرى كونه لطفا
كاف فى الحسن اذا كان للمتالم وللخصم فى تقرير هذه الاقوال تقريرات استدلالات لا نطول بذكرها
لكن المحقق ما قاله المصنف **قال** البحث الرابع فى الاعواض الخ **اقول** لما بحث عن الالم وامثاله
شرع فى العوض وعرفه بانه النفع المستحق الخالى عن تعظيم واجلال فالنفع جنس يشمل له ولغيره
وبقيد المستحق خرج التفضل وبقيد الخالى عن التعظيم خرج الثواب وهو قسمان احدهما مستحق
علينا لا عليه تعالى وذلك يجب ان يكون مساويا للالم لا ازيد ولا انقص والا لزم الظلم المولم لو
كان زائدا والمتالم لو كان ناقصا وثانيهما مستحق عليه تعالى بالاسباب المتقدمة وذلك يجب
على الالم الى حد الرضا عند كل شخص بحيث لو عرضنا عليه الالم والعوض الزائد لاختار الالم رغبة فى
ذلك العوض اذ لولا الزيادة لقبح فعل الالم اذ لا فائدة فيه **قال** واختلف العدلية الخ **اقول** الالام
الصادرة عن الحيوانات العجم كالسبع وغيرها لا بد فيها من العوض فذهب المحققون الى انه واجب على الله تعالى
لانه تعالى خلقها ومكنها وجعل فيها ميلا الى الايلام مع امكان ان لا يخلقها ولم يجعل فيها ميلا الى

الايلام ومعذلك لم يجعل لها عقلا مميزا بين الحسن والقبح ولا امرا زاجرا مع امكان ان يجعل لها ذلك فكان على هذا كالمغري لها فلو لم يكن عوض آلامها عليه لقبح منه ذلك وقال القاضي ان كان الحيوان ملجأ الى الايلام كما لو اجاعه ايام متعددة فالعوض على الله تعالى وان لم يكن ملجأ فالعوض على الحيوان المباشر واحتج بان التمكين لا يقتضي انتقال العوض المباشر الى الممكن والا لوجب عوض القتل على حداد السيف لانه ممكن للقاتل من القتل واللازم بط فكذا الملزوم وبطلان اللازم وبيان الملازمة ظاهر ان اسا في صفة الالجاء فانه تقتضي استناد الفعل في الحقيقة الى الملجأ ولهذا يحسن ذمه دون الملجأ وايضا لو كان العوض عليه تعم لما حسن منعها واللازم باطل فكذا الملزوم ثم بيان بطلان الملازمة ان العوض عليه تعم يجب ترايده بحيث يختار معه الالم فكان هنالك واذا كان الالم مختارا لم يحسن المنع واما بطلان اللازم فلانه يحسن منا قطعا الامتناع من ايلامها وزجرها عنا بانواع الزواجر والجواب عن الاول بان الفرق حاصل بين القاتل وهذا الحيوان وذلك لان القاتل ممنوع من القتل بالزواجر الشرعية وعنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الاقدام ولهذا لم يكن العوض على صانع السيف بل عليه بخلاف ما نحن فيه وعن الثاني بانه قد يحسن المنع عن المحسن اذا كان لذلك وجه حسن كما يحسن منع المعاقب عن العقاب وايضا لو صح دليلكم لزم ان لا يحسن منا التداوي على آلام المبتدئة واللازم بط بالاجماع فما اجيب فهو جوابنا وقال ابو علي الجبائي ان العوض على الحيوان المباشر لقوله عم ينتصف للجماء من القرناء والانتصاف انما يكون باخذ العوض من الجاني وايصاله الى المجني عليه وقال قوم انه لا عوض هنا الا على الله تعالى لا على الحيوان لقوله جرح العجماء جبار والجواب عن هذين الخبرين بانهما من الآحاد فلا يكون حجة في المسائل العلمية وعلى تقدير التسليم لصحتهما فهما قابلان للتاويل اما الاول فلان الانتصاف هو ايصال عوض الالم الى المجني عليه اعم من ان يكون من الجاني او غيره فان الواحد منا لو قال لمن جنى عليه عبده لانصفك من عبدي ثم انه عوضه عن الم الصادر عن عبده يسمى منتصفا فكذا هنا جاز ان يكون الانتصاف بايصال العوض لكنه من الله تعالى الثاني انه يحتمل ان يريد بالجماء المظلوم وبالقرناء الظالم على وجه الاستعارة ووجه المشابهة مشاركة المظلوم للجماء في عدم القوة على دفع العدو ومشاركة

وبطلان اللازم وبطلان الملازمة ظاهر لان دما صفة لايجاد فانه يقتضي استنادا فعله في الحقيقة الى الملجأ

للقرناء في القوة على الدفع واما الثاني فيحمل على ان يراد بالجبار انه لا يستحق به قصاصاً في الدنيا وذلك لا ينافي استحقاق العوض على الله تعالى اذ نفي القصاص لا يستلزم نفي العوض قال وهو واجب ولا لزم الظلم اقول العوض اما مستحق عليه تعالى فيجب عليه ايصاله الى مستحقه والا لكان ظالماً تعالى الله عنه والعلم بذلك ضروري واما مستحق على العبد فيجب عليه تعالى الانتصاف للمظلوم من الظالم لانه لما مكنه من الظلم باعطاء القدرة ولم يمنعه بالجبر وجب عليه الانتصاف وهو ان يأخذ من منافع الظالم التي استحقها على الله تعالى او غيره للمظلوم بقدر ما يوازي ظلمه والا لكان تعالى بالتمكين ظالماً ولا يلزم من تمكينه للظالم وجوب العوض عليه تعالى لانه لم يأمره بالظلم ولم يجبره عليه بل انما اعطاه القدرة والتمكين ليستعمل ذلك في الطاعة ومثاله من اعطى شخصاً سيفاً ليقتل به كافراً فقتل به مؤمناً فكما ان العوض هنا على القاتل فكذا هناك قال وهل يجوز ان يمكن الله تعالى الخ اقول قد ذكرنا ان الانتصاف الذي هو نقل المنافع الى المظلوم واجب عليه تعالى والان نقول هل يجوز في الحكمة ان يمكن الله تعالى من الظلم من لا عوض له يوازي من صدر عنه ام لا جوز ذلك ابو القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي وابو هاشم ومنعه السيد المرتضى رضوان الله عليه حجة الاولين انه لو لم يكن جايزاً لما وقع لكنه واقع فيكون جايزاً وهو المطلوب اما الملازمة فظاهرة واما بيان الوقوع فلانا نرى الملوك والظلمة تصدر عنهم آلام عظيمة ومن المستبعد ان يكون في جنب ذلك الظالم القاهر اعواض يوازي ما صدر عنه بالنسبة الى كل واحد واحد من المظلومين والجواب غير مستبعد ان يكون قد حصل لذلك الظالم من الآلام التي يفعلها الله تعالى به اعواض كثيرة بحيث يوازي ما فعله عليه فان العوض عليه تعالى فرايد هذا الرضا وعلينا مساوي ثم اختلف هؤلاء المجوزون في انه هل يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له ام لا فقال ابو القاسم يجوز ذلك لجواز ان يضمن الله تعالى عنه ويتفضل عليه باعواض يوصلها الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز لان التفضل عليه جايز والانتصاف واجب ولا يعلق الواجب على الجايز وقال يجب على الله تعالى تبقيته كي يحصل له اعواض ينقلها عنه ورد السيد المرتضى رحمه الله بان الانتصاف واجب والتفضل والتبقية جايزان فلا يعلق الانتصاف عليهما قال البحث الخامس في الارزاق الخ اقول الرزق عند اهل العدل هو ما صح ان ينتفع به ولم يكن لاحد

منع المنتفع منه وهو اعم من ان يكون مالا او ولدا او جاها او علما او حياة او زوجة او صاحبا الحد الى فى تعريفه بلفظة ما والمراد بالصحة نقيض الحظر وهو ما جاز عقلا او شرعا ولا نشترط فيه ان يكون ملكا فان البهيمة مرزوقة وليست مالكة والولد والعلم رزق ولا يقال انه ملك وقولنا ولم يكن لاحد منع المنتفع منه ليخرج الطعام الموضوع للضيافة قبل استهلاكه بالمضغ فان للمالك منعه منه قبل استهلاكه فليس برزق وعند الاشاعرة الرزق ما اكل حراما كان او حلالا ويتفرع على القولين ان الحرام هل هو رزق او لا وهل يجوز ان ياكل الانسان رزق غيره فعند الاشاعرة ان الحرام رزق ولا ياكل الانسان رزق غيره وعند اهل العدل ان الحرام ليس برزق ويأكل الانسان رزق غيره واستدلوا على ان الحرام ليس برزق بقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم امر بالانفاق من الرزق والله تعالى لا يامر بالانفاق من الحرام اذ التصرف فى الحرام منهى عنه فلا يقع ماموراً به وفى هذا الدليل نظر اما اولا فللمنع من كون ما للعموم فى الخبر واما ثانيا فلانا نمنع كون من فى الآية للتبيين لان شرطها ان يكون بعدها اسم مبهم نحو قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وليس هنا كذلك بل هى للتبعيض فيكون قد امرنا بانفاق بعض الرزق فلا يدل على المطلوب وعلى تقدير تسليم العموم وكون من للتبيين يجوز تخصيص العام بما ذكرتم واعلم ان الرزق يجوز طلبه بل قد يجب كما اذا لم يكن ثم وجه غيره وقد يستحب وقد يباح وقد يحرم كما اذا اشتمل وجه نهى الشارع عنه وقد يكره كما اذا اشتمل على ما ينبغى التنزه عنه ثم ان الرزق قد يكون تفضلا منه تعالى بان لا يكون للمكلف فيه لطف وقد يكون فيه لطف وذلك بان يجتهد فى تحصيله ووجه لطفيته ان تحصيل الطالب عقيبه بان المنافع الدنيوية انما تحصل بالتعب فالاخروية اولى اذ هبت الصوفية الى انه لا يجوز السعى فى طلبه والدليل على ما قلناه وجوه الاول طلب الرزق مما يدفع به الضرر عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب الثانى قوله تعالى فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله وقوله تعالى ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم قال المفسرون الابتغاء التكسب والفضل الرزق وغير ذلك من الآيات الثالث قوله سافروا وتغنموا وقوله الرزق عشرة اجزاء تسعة منها فى التجارة وغير ذلك من الاخبار احتج الصوفية بوجوه الاول ان الحلال مختلط بالحرام ولا يتميز فلا يجوز طلبه الثانى ان فى الطلب مساعدة

الظالم باعطائه الطمغاوات وغيرها ومساعدة الظالم حرام وكذا ما يؤدي اليها الثالث قوله لو توكلتم
على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا واذا كان التوكل مامورا به فالطلب
منهي عنه والجواب عن الاول ان اردتم ان كل الحلال مختلط فهو ممنوع وان اردتم بعضه فهو مسلم لكن
التكليف مشروط بالعلم فمع عدم العلم لا حرمة خصوصا واليد ظاهرة في الملك واورد عليهم شيخنا
سالم بن محفوظ انه يلزم من هذا ان لا يجوز اكله كما لا يجوز طلبه ولهم ان يقولوا انا ناكل قدر
الضرورة لكن الواقع منهم بخلافه وعن الثاني ان المساعدة ليس مقصوده ولا مراده بل نوع خافهم وعن
الثالث ان التوكل لا ينافي الطلب والمكتسب في حال طلبه متوكل ايضا ولهذا اردفه بالغدو و
مع انه ليس في الحديث نهي عن الطلب الذي هو مناط البحث بل تبين فيه انكم لو اشتغلتم بالطاعة
عن الطلب لرزقكم الله ما يقيم به ابدانكم كما رزق الطير ما يقيم به ابدانها بتهيئة الاسباب ثم
اردفه ثانيا بالغدو الذي هو الطلب **قال** والاجل هو الوقت الخ **اقول** انما بحث المتكلمون
عن الاجل لانه من قسم الالطاف فان موت شخص في وقت قد يكون لطفا لغيره من المكلفين و
الاجل هو الوقت واجل الدين هو وقت حلوله واجل الحيوان هو الوقت الذي يحصل فيه موته و
عرف المتكلمون الوقت بانه الحادث او ما يقدر تقدير الحادث بحيث يجعل علما لحدوث غيره
كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس فطلوع الشمس امر معلوم حادث يجعل وقتا لغيره ولو فرض
جهالة الطلوع وعلم مجيء زيد صح ان يقال طلوع الشمس عند مجيء زيد واما المقدر تقدير
الحادث فكما في العدم المتجدد كما يقال جاء زيد عند انقطاع المطر فجعل انقطاع المطر وقتا وان كان
عدما لتجدده وفي هذا نظر فان وقت كل شيء يجب وقوع ذلك الشيء فيه وليس قدوم شيء
زيد واقعا في طلوع الشمس بل واقع في زمان يدل عليه لفظة عنده والاجود ان يقال وقت
كل شيء هو المقدار من الزمان الذي يقع فيه ذلك الشيء والزمان مقدار حركة السماء **قال**
واختلفوا في المقتول الخ **اقول** لا خلاف في ان الحيوان الذي يموت حتف انفه انه يموت
باجله وانما الخلاف فيمن يموت بسبب كالمقتول فقال البغداديون من المعتزلة انه لم يمت
باجله وانه لو لم يقتل لعاش قطعا واحتجوا بانه لو لم يوجب ان يعيش لكان من ذبح غنم غيره محسنا
الى صاحبها واللازم باطل فانه يستحق الذم من العقلاء على ذلك فيتبعها وقال ابو الهذيل من

المعتزلة والاشاعرة انه مات باجله وانه لو لم يقتل لوجب ان يموت واحتجوا بانه لو لم يجب ان يموت
لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وايضا يلزم ان يكون القاتل قد قطع اجله وهو باطل لان خلاف معلوم
الله محال ولا قدرة على الجمع وكلاهما ضعيف اما الاول بانه انما لم يكن محسنا باعتبار تفويته الاعواض
الكثيرة فانه لو لا ذبحه لكان موته من قبل الله تعالى فتزايد اعواضه على اعواض الذبح وفيه نظر
فان العقلاء انما يذمونه على الذبح وتفويت الحيات ولهذا لو سئل الواحد منهم لقال ذلك
والاقرب في الجواب انا نحكم على ذابح الشاة بالظلم ونذمه لتجويز حياتها وايضا باعتبار اقدامه على مال
الغير ولهذا يغرم القيمة واما الثاني فلان المعلوم جايز ان يكون مشروطا ح لا يلزم انقلاب
علمه تعالى جهلا واما قوله يلزم ان يكون قد قطع اجله ان اراد بالاجل الوقت الذي علم الله
تعالى انه لو لم يقتل لعاش اليه فلا نسلم انه يكون قاطعا لاجله وان اراد به الوقت الذي بطلت
حياته فيه فالملازمة ممنوعة وقالت البصريون من المعتزلة ان اجل الحيوان مط سواء كان بسبب
او بغيره هو الوقت الذي يعلم الله انه لو لم يقتل لبطلت حيوته فيه وحينئذ يجوز ان يكون بطلان
حيات المقتول اجلا ان كان ذلك الوقت هو الوقت الذي علمه الله تعالى ويجوز ان لا يكون ان كان
غيره وهو اختيار المحققين لعدم دليل قاطع باحد الطرفين ولقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة
يا اولي الالباب اي يعيش من يريد القتل والمقتول لو لم يقتل والتنكير للحيات ينفي الوجوب
لكل واحد **قال** والسعر الخ **اقول** السعر هو تقدير البدل فيما يباع به الاشياء وليس
هو نفس البدل لان البدل هو الثمن او المثمن ولا شيء منهما بسعر وهو قسمان رخص و
غلاء فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان والغلاء هو السعر
المرتفع عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان وانما اعتبرنا اتحاد الوقت والمكان لانه
لا يقال ان الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لانه ليس اوان بيعه ويجوز ان
يتفق رخص في الصيف اذا نقص سعره عما جرت عادته في ذلك الوقت ولا يقال رخص سعره
في الجبال التي يدوم نزوله عليها لانه ليس مكان بيعه ويجوز ان يتفق رخص سعره في البلاد التي
اعتيد بيعه فيها واعلم ان كل واحد من الرخص والغلاء هو قد يكون من الله تعالى اذا كان
السبب منه كما اذا قلل جنس المتاع العين واكثر رغبات الناس اليه لمصلحة المكلفين اجمع او بان

ترسل الجراد ويحبس الغيث كما ابتلاء للخلق فيقع الغلاء واذا كثر المتاع المعين وقلل الرغبات فيقع الرخص لا منه وقد يكون من قبلنا كما اذا حمل السلطان الناس على بيع المتاع بسعر غال ظلما منه او الاحتكار ومنع الجلب خوف الظلمة فيقع الغلاء وقد يحمل السلطان الناس على البيع بسعر منحط فيحصل الرخص وبالجملة متى علم فيه وجه قبيح فهو منا خاصة **قال** الفصل العاشر في النبوة الخ **اقول** لما فرغ من مباحث التوحيد والعدل شرع في بحث النبوة وقدم البحث في تعريف النبي ع هو المسمى بمطلب ما اى ما النبي اذ البحث عن الشيء مسبوق بتصوره اولاً فنقول النبي لغة ماخوذ من الانباء وهو الاخبار اى المخبر عن الله تعالى وقيل ماخوذ من النبوة وهي الارتفاع ومنه يقال بنباء فلان اذا ارتفع وعلا وقيل النبي هو الطريق ويقال للرسل انبياء الله لكونهم طرق الهداية اليه واصطلاحاً هو الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر فالانسان المخبر جنس شامل للنبي وغيره ويخرج به الملك لانه مخبر ايضا لكنه ليس بانسان وقولنا المخبر عن الله تعالى يخرج به المخبر عن غيره وقولنا بغير واسطة احد من البشر يخرج به الامام والعالم فانهما مخبران عن الله تعالى لكن بواسطة البشر اعنى النبي صلى الله عليه وآله **قال** والحكمة تدعو الخ **اقول** لما فرغ من تعريف النبي ع شرع في بيان وجوب وجود النبي ع وهو المسمى بمطلب هل البسيطة اى هل النبي ع واجب في الحكمة وغاية وجوده وهو المسمى بمطلب لم اى لم وجد مطلب النبي ع اما المطلب الاول فنقول ذهب ارباب الملل واكثر العقلاء الى حسن بعثة الانبياء خلافا للبراهمة من الهند فانهم منعوا من حسنها اذ ما يجيء به الرسول ان خالف العقل فهو مردود وان وافق ففي العقل غنية عنه فلا وجه لحسنها وهو باطل لجواز ان يقرر النبي ما اقتضاه العقل عاضدا له ويفصل ما اقتضاه اجمالا مبينا له فلا يحصل الغنية خصوصا مع اشتمالها على فوايد عظيمة تاتي وعلى تقدير حسنها هل هي واجبة في الحكمة قالت الامامية والمعتزلة نعم ومنعت الاشاعرة من وجوبها بناء على اصلهم الفاسد واستدل المصنف على وجوبها بطريقين الاول طريقة الحكماء وتقريرها ان نقول كلما كان صلاح النوع مطلوبا فالبعثة واجبة اما بيان حقيقة المقدم من الشرطية الاولى فظاهرة واما ثانيها فلان الانسان مدني بالطبع بمعنى انه لا يمكن ان يعيش وحده كغيره من الحيوانات وذلك لافتقاره في معاشه الى امور كثيرة لا يتم نظام حاله الا بها كالماكل والشرب والملبس والمسكن له ولمن يتعلق به

وكان مما يتعذر عليه تحصيلها بجملتها ولولا الازدحم على الواحد كثيراً وكان مما يتعسر ان امكن فاقتضى
ذلك وجود جماعة يفرغ كل واحد منهم بصاحبه عن مهمه كالحداد يصنع للحطاب قدوماً يقطع به
الحطب والحطاب ياتيه بحطب يلين بسببه الحديد ويصنع منه الآلات ليستعملها الزارعون
وغيرهم وكذلك باقي المنافع ثم ان الاجتماع مظنة النزاع لان التغلب موجود في الطباع لان كل احد
يرى العمل بمقتضى شهوته وارادته دون الآخر ويحفظ ماله واستيلائه عليه ويطلب ان يحوز غيره
عليه ويغضب على من يزاحمه فتدعو شهوته وغضبه الى المنازعة فيقع الهرج والمرج وهلاك
النوع وفساده ومنشأ ذلك كله من خلوهم من معاملة وعدل وامور متفق عليها بينهم بحيث يرجعون
اليها عند منازعتهم وتجاذبهم فيجب وجود تلك المعاملة او العدل ثم ان المعاملة والعدل
لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شرع
واما بيان الشرطية الثانية وهي كبرى هذا الدليل فنقول تلك الشريعة لا يجوز ان يكون تقريرها
موكولاً الى افراد النوع والا لحصل النزاع ايضاً في كيفية تقرير تلك القوانين واضبطها وايضاً
ليس بعض الافراد بكونها موكولة اليه اولى من البعض فوجب ان تكون متلقاة من القدير الخبير
ولما كان مما يمتنع مشافهته ومخاطبته وجب وجود واسطة بينه وبين خلقه في تبليغ شرعه و
هو النبي فيجب بعثة النبي ويجب ان يكون ممتازاً باستحقاق الطاعة من باقي افراد نوعه ليكون
لهم طريق الى انقيادهم لامره ونهيه وذلك الامتياز يحصل باختصاصه بآيات تدل على انها
من عند ربه وهي المعجزات وهي اما قولية وهي بالخواص انسب وهم لها اطوع او فعلية وهي بالعوام
انفع وهم لها بالاتباع ابلغ وان كان كل واحد من النوعين رحمة لكل فرد من افراد القسمين
بمضمون وما ارسلناك الا رحمة للعالمين الثاني طريقة المتكلمين وهي من وجهين الاول
ان وجبت التكاليف السمعية وجبت البعثة لكن المقدم حق فالتالي مثله اما حقية المقدم
فلان التكاليف السمعية الطاف في التكاليف العقلية اي مقربة اليها فانا نعلم ضرورة ان
الانسان اذا واظب على فعل الصلوة والصوم دعاه ذلك بالعلم الى الله تعالى وصفاته ويعلم
ان العبادة هل هي لائقة به ام لا وكل لطف واجب كما تقدم واما الملازمة اي اذا وجبت
التكاليف السمعية وجبت البعثة فلانها انما تعلم من جهة الرسول فيكون العلم بها متوقفا

على البعثة وكل ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب فالبعثة واجبة ان قلت ان معرفة الله
متقدمة على ثبوت الرسالة المتقدمة على التكليف السمعي فلا يكون التكليف السمعي لطفا فيها والا
لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب قلت المتقدم فيما ذكرتم هو العلم بوجود الرسل والمطلوب فيه
هو العلم بصفاته الكمالية والجلالية واحدهما غير الاخر فلا يلزم الدور سلمنا لكن المعرفة متقدمة
عليها ولا يلزم منه وجوبها لجواز ان يكون مقلدا بالمعارف العقلية مواظبا على التكاليف
السمعية فتؤدي تلك المواظبة الى العلم بالمعارف العقلية سلمنا لكن نقول ان مرادنا
بالتكليف السمعي هو ما امر به النبي وبالتكليف العقلي هو ما امر به العقل فقولنا التكليف
السمعي لطف معناه ان امر الرسول لطف في ايقاع ما امر به العقل لان الرسول اذا امر بما امر
العقل كرد الوديعة وشكر المنعم يكون ذلك مكلفا به سمعا وعقلا وامر الرسول يكون مقربا
الى ايقاعه فيكون لطفا فيه سلمنا لكن العلم بالواجبات العقلية وان كان متقدما بالطبع
على الواجبات السمعية لكن تمنع تقدمه عليها في الوجود الخارجي مط وذلك لان العقل لانغماره في
الملابس البدنية والامور الطبيعية قد لا يتنبه لتلك المعارف ولا يهتدي لوجوهها ومع امر
الرسول له وايجابه اياها عليه يتنبه لها ويقرب من تحصيل طرقها فيكون امر النبي لطفا لتلك
الواجبات فتكون بعثته واجبة الثاني ان العلم بالثواب ودوامه والعلم بالعقاب
ودوامه لطفان في ايقاع الطاعة وارتفاع المعصية وكل لطف واجب اما الصغرى فلما
سيجيء واما الكبرى فقد تقدمت فيكون العلم بالثواب والعقاب ودوامهما واجبا وانما
يحصل ذلك من جهة البعثة فتكون البعثة واجبة لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
وفي هذا نظر فان المصنف قد حكم في باب الوعيد بان العلم بدوام الثواب والعقاب عقلي و
حينئذ لا يتم الاستدلال بهذا الوجه واما المطلب الثاني فقد ظهر بيانه في ضمن هذه الادلة
من كونه يتم به نظام النوع المذكور او كونه لطفا في السمعيات **قال** البحث الثاني الخ **اقول**
لما فرغ من الاستدلال على وجوب البعثة شرع في بيان اثبات صفات النبي صلى الله عليه
وآله وهو المسمى بمطالب كيف اي كيفية النبي وهو البحث عن الصفات التي تتم بها النبوة فقال
البحث الثاني في وجوب العصمة وقبل الخوض في الاستدلال نقرر معنى العصمة فنقول ذهب

بعضهم

بعضهم الى ان المعصوم لا يمكنه الاتيان بالمعاصي فقيل سببه اختصاص بدنه او نفسه بخاصية تقتضي امتناع
المعاصي منه وقال ابو الحسين البصري هو مساو لغيره لكن ليس له قدرة على المعاصي وقال الاكثر الناس بامكانها
منه فقال بعضهم ان سبب العصمة امور اربعة الاول اختصاص بدنه ونفسه بملكة تمنعه من الاقدام
على المعاصي الثاني ان يكون عالما بالمدح على الطاعة والذم على المعصية الثالث تاكيد تلك العلوم
بتواتر الوحي الرابع ان يكون بحيث اذا ترك ما هو اولى عوتب عليه وكلا القولين باطل اما الاول
فلانه لو كانت المعاصي ممتنعة منه لما استحق ثوابا ومدحا ولامتنع تكليفه بتركها اذ لا قدرة
له عليها واللوازم باجمعها باطلة فكذا الملزوم والملازمة ظاهرة واما الثاني فلوجوه الاول
ان الاول هو نفس العصمة لا سببها الثاني ان الثالث مختص بالانبياء لا بكل معصوم و
المعصوم اعم من ذلك فان الائمة الاثنى عشر والملائكة والفاطمة ومريم معصومون
من غير وحي الثالث ان الرابع لازم للعصمة لا سببها والحق ان العصمة عبارة عن لطف
يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث لا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة ولا الى فعل المعصية داع
مع قدرته عليهما ويحصل انتظام ذلك اللطف بان يحصل له ملكة مانعة من الفجور والاقدام على المعاصي
مضافا الى العلم بما في الطاعة من الثواب والمعصية من العقاب مع خوف المؤاخذة على
ترك الاولى والفعل السيء اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف استدل على وجوب عصمة
النبي مطلقا بوجوه الاول لو لم يكن معصوما لزم انتفاء فائدة البعثة فاللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا لم يكن معصوما كان فعل المعصية منه جائزا
ولنفرضه واقعا اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واذا وقعت المعصية فاما
ان يجب اتباعه اولا والاول باطل لاستحالة التكليف بالقبيح منه تعالى والثاني موجب
لانتفاء فائدة بعثته اذ الغرض من بعثته اتباعه واما بطلان اللازم فظاهر
لاستلزامه الحرص على تحصيل امر والسعي في ابطاله وذلك سفه قبيح يستحيل صدوره
منه تعالى الثاني ان مع وقوع المعصية منه اما ان يجب الانكار عليه اولا والثاني
باطل لعموم وجوب النهي عن المنكر فلو لم ينكر عليه لزم ابطال هذه الوظيفة وهو باطل
اجماعا فيتعين الاول لكن ذلك موجب لسقوط محله عن القلوب فلا ينصار الى ما يامر به

١٥٠ وإذا قيل يجب أن يكون

ومن هذا علم أنه لا يجوز أن يقع منه الصغاير والكباير لا عمداً ولا سهواً ولا غلطاً

منزهاً عما ينفر عنه الطبع أولاً عمراً إلى آخره منه

ينهى عنه فتنتفي فائدة البعثة الثالث أنه لو جاز عليه فعل المعصية لجاز أن يكون في بعض ما أ
بادائه فيجوز أن يكون قد أمر بصلوة سادسة أو بصوم شهر آخر وأن الشرع سينسخ ولم يرد ذلك
إلى الآية لكن ذلك يرفع الوثوق بأخباراته ويجوز عدم استمرار حكم الشرع وفي الوجهين الأولين
نظر إذ الحق فيهما انشاء من فرض وقوع المعصية عنه بخطر لهم الحالات المذكورة فيحصل
النفر عن متابعته والانقياد لامتثال أوامره ونواهيه **قال** ومن هذا علم الخ **أقول**
اعلم أنه لما استدل على مطلوبه أشار إلى الخلاف الناس هنا ومحصل الأقوال هنا أن نقول
أفعال الأنبياء لا تخرج من أقسام أربعة الأول الاعتقاد الديني الثاني الفعل الصادر عنهم من
الأفعال الدينية الثالث تبليغ الأحكام ونقل الشريعة الرابع الأفعال المتعلقة بأحوال
معاشهم في الدنيا مما ليس بديني فالقسم الأول اتفق أكثر الناس على عصمتهم فيه خلافاً للخوارج
فإنهم جوزوا عليهم الكفر لاعتقادهم أن كل ذنب صدر عنهم فهو كفر وجوزوا صدور الذنب
عنهم فقد جوزوا عليهم الكفر خلافاً لابن فورك حيث جوز بعثة من كان كافراً لكن قال هذا
الجائز لا يقع وبعض الحشوية قال بوقوعه وبعضهم جوز عليهم كلمة الكفر للتقية وهذا باطل لأنه
يفضي إلى خفاء الدين بالكلية ولأن أولى الزمان بالتقية حين إظهار الدعوة لأن أكثر من
الناس يكون منكراً وأما القسم الثاني فقال ما عدا الامامية أنه يجوز عليهم قبل البعثة
فعل جميع المعاصي كباير كانت وصغاير واختلفوا في زمان البعثة فقالت الأشعرية لا يجوز
عليهم الكباير مطلقاً وأما الصغاير فيجوز سهواً وقالت المعتزلة بامتناع الكباير مط وأما
الصغاير فاختلفوا فيها فقال بعضهم أنه يجوز على سبيل السهو لا العمد ولعلو درجتهم لا يؤاخذون
بها وقال بعضهم إنما يجوز على سبيل التأويل كما يقال أن آدم الأولى نهي عن الشجرة بالنهي عن الشخص
وكان المراد النوع فإن الإشارة قد تكون إلى النوع كقوله ع هذا وضوء لا يقبل الله تعالى
الصلوة إلا به وقال بعضهم على سبيل القصد لكنها تقع محبطة لكثرة ثوابهم والحشوية
جوزوا الإقدام على الكباير ومنهم من منع تعمدها وجوزوا تعمد الصغاير وأما القسم الثالث
فأجمع الكل على عدم جواز الخطاء فيه وأما القسم الرابع فجوز أكثرهم الناس السهو وأصحابنا
حكموا بعصمتهم مطلقاً قبل النبوة وبعدها عن الصغاير والكباير عمداً أو سهواً بل عن

السهو

السهو مطلقًا ولو فى القسم الرابع ويدل عليه ما تقدم **قال** يجب ان يكون الخ **اقول** حيث ان المقصود من البعثة انقيادًا تامًا وجب ان يكونوا منزهين عن كل ما ينفر عنهم ليتم الغرض من بعثتهم ولا لزم نقض الغرض وهو سفه وذلك اقسام الاول فى نسبه وهو ان يكون منزهًا فى دنائة الآباء اى لا يكون فيهم دنى الحال بان يكون كافرًا او مشتهرًا بالفسق وزبالًا او نفاطًا او غير ذلك وعهر الامهات اى لا يكون فيهم زانية الثانى فى طباعه وهو ان لا يكون فظًا غليظًا ولا مابونًا ولا اجذم ولا ابرص او سلس الريح او غير ذلك من المنفرات الثالث فى اخلاقه وهو ان لا يكون حسودًا ولا حريصًا على الدنيا ولا حقودًا وان يكون كامل العقل فطنًا زكيًا قوى الرأى غير متردد فى الامور الرابع فى احواله وهو ان لا يكون حايكًا ولا حجامًا ولا ربا لا وكا معاشر الاراذل وارباب الهذل ولا آكلًا على الطريق الى غير ذلك **قال** ولا يجوز عليه السهو مطلقًا فى الشرع وغيره مط كذلك **اقول** لا يجوز على النبى السهو مطا فى الشرع وغيره اما فى الشرع فلجواز ان لا يؤدى الى جميع ما امر به فلا يحصل المقصود من البعثة واما فى غيره فلانه ينفر عنه **قال** البحث الثالث الخ **اقول** لما فرغ من صفات النبى شرع فى بيان الطريق الى معرفته فقال هو خلق المعجز والمعجز هو الاتيان بامر خارق للعادة مطابق للدعوى مقرون بالتحدى متعذر على الخلق الاتيان بمثله فى جنسه او صفته فقد اعتبرنا فيه امورًا الاول قولنا امر خارق ولم نقل فعل لان الفعل يختص بالاتيان والمعجز اعم فيكون اثباتًا كقلب العصا حية وانشقاق القمر وينبوع الماء ويكون نفيًا كمنع القادر على حمل الكثير عن حمل القليل وكمنع العرب عن المعارضة والشاقل لهما هو الامر الثانى كونه خارقًا للعادة فانه لو لم يكن خارقًا للعادة كطلوع الشمس من المشرق لم يكن معجزًا لكونه معتادًا وان كان متعذرًا على الخلق الثالث كونه مطابقًا للدعوى فانه لو لم يكن مطابقًا للدعوى لم يكن دليلًا مثل ان يدعى غزارة ماء البئر فيغور ماؤها وكلاهما خارق للعادة لكنه غير مطابق كما اتفق لمسيلمة الرابع كونه مقرونًا بالتحدى والتحدى هو المباراة والمنازعة يقال تحديت فلانًا اذا باريته ونازعته فى الغلبة والمراد به هنا هو ان يقول لامته ان لم تتبعونى فاتونى بمثل ما اتيت به وذلك ليخرج به الارهاص وهو الاتيان بخارق العادة ايذانًا بقرب بعثة نبى تمهيدًا لقاعدته فانه غير مقرون بالتحدى وكذلك الكرامات

فهما غير مقرونة بالتحدي وكذا من تدعى معجزة غيره كاذبا الخامس كونه يتعذر على الخلق الاتيان بمثله
وذلك لانه لولم يتعذر عليهم لم يعلم انه فعل الله فلا يكون دالا على التصديق وذلك كالتسبيح و
السحر ثم التعذر تارة يكون في جنسه اي في كل جزء من جزئياته اذا اخذ لايكون مقدورا للبشر كخلق
الحيات فان خلقها لايمكن الا الله سبحانه وتارة يكون في صفته كقلع مدينة فان القلع ممكن
جنسه اذ من جزئياته ما هو مقدور للبشر كقلع شجرة وخشب واما القلع بهذه الصفة وهو كونه
قلع مدينة لايمكن الا الله تعالى وكذا الحركة الى السماء فغير مقدور ثم ان المعجز له شروط
الاول انه يعجز عنه او عما يقاربه الامة المبعوث اليها الثاني ان يكون من قبل الله تعالى
او بامره الثالث ان يكون في زمان التكليف لان العوائد تنتقض عند اشتراط الساعة الرابع
ان يحدث عقيب دعوى النبوة او جاريا مجرى ذلك ونعني بالجاري مجراه ان يظهر دعوى النبوة
ثم يظهر المعجز بعد ان يظهر معجز اخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمتعقب لدعواه
لانه يعلم تعلقه بدعواه وانه لاجله ظهر **قال** واختلف في جهة اعجاز القران الخ **اقول**
لما اعتنى المسلمون بنقل القرآن من بين ساير المعجزات المحمدية بحثوا عن كيفية اعجازه وقد اختلفوا
بذلك فقيل جهة اعجازه اشتماله على الاخبار بالغيوب وقال قوم هو خلوه عن التناقض
وقال ابو القاسم البلخي ان جنس القرآن غير مقدور وقال بعضهم ان جهة اعجازه من حيث الاسلوب
وعنوا بالاسلوب الفن والضرب وقال الجويني من الاشاعرة انه معجز بفصاحته واسلوبه معا
لان كل واحد منهما معا غير متعذر على العرب لانه وجد في كلامهم ما هو كفصاحته وليس
كمثل اسلوبه وكلام مسيلمة كاسلوبه وليس كفصاحته واما مجموعهما فغير مقدور للخلق
فهو جهة اعجازه وبه قال كمال الدين بن ميثم الا انه اضاف اشتماله على العلوم الشريفة فجهة
اعجازه عنده ثلاثة الاسلوب والفصاحة والاشتمال على العلوم الشريفة من علم التوحيد
والسلوك الى الله تعالى وتهذيب الاخلاق فان الفصاحة خاصة في كلام العرب قد وجدت
والاسلوب وان امكن عند التكليف لكن اجتماعه مع الفصاحة نادر لان تكليف الاسلوب
مذهب الفصاحة واما العلوم الشريفة فلم توجد في كلامهم لها عين ولا اثر الا ما وجد في
كلام قس وامثاله ممن وقف على الكتب الالهية نقلا عن غيره والحاصل ان كلامهم يوجد فيه

مايناسب بعض القرآن في الفصاحة وهو في مناسبته لدى الاسلوب ابعد واما في العلو المذكور
فاشد بعدا وقال الجبائيان وفخر الدين الرازي واختاره المصنف في المناهج ان جهة اعجازه وهو فصاحته
البالغة ولهذا كانت العرب تستعظم فصاحته ولما اراد نابغة الاسلام ان سمع القرآن وعرف
فصاحته قال له ابو جهل انه يحرم عليك الاطيبين وانه اخبر الله تعالى بذلك عن الوليد بن
مغيرة في قوله تعالى فكر وقدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر وعبس وبسر الاية وقال النظام والسيد
المرتضى انه الصرفة بمعنى انه تعالى صرف العرب عن معارضته وهذا يحتمل ثلاثة امور الاول انه
سلبهم القدرة الثاني انه سلبهم الداعية الثالث انه سلبهم العلوم التي كانوا يتمكنون بها عن المعارضة
وهذا الاخير اختاره السيد كانه نقل عنه وتوقف سديد الدين سالم بن عزيزه في هذا المقام و
قال المحقق الطوسي في تجريده والكل محتمل واعلم ان المصنف ذكر هنا دليل من قال بالصرفة ومن قال
بالفصاحة فلنقررهما فنقول احتج السيد ومن قال بقوله بانه لو لم يكن الاعجاز للصرفة بل للفصاحة
لكان اعجازه اما من حيث الفاظه المفردة او من الهيئة التركيبية او من حيث الفاظه المفردة
او الهيئة التركيبية معا والاقسام الثلاثة باسرها باطلة فاعجازه بسبب الفصاحة باطل فيكون
للصرفة اذ ما عداها من الاقوال ضعيف جدا وانما قلنا ذلك لان العرب كانوا قادرين
على المفردات وعلى التركيب وكل من كان قادرا على المفردات وعلى التركيب كان قادرا عليهما
معا يكون قادرا على الجمع بينهما معا ضرورة فثبت حينئذ ان العرب كانوا على المعارضة وانما منعوا
منها فيكون المنع هو المعجز وفي هذا نظر لانا نمنع ان من قدر على المفردات على حدة او التركيب على حدة
يكون قادرا على الجمع بينهما مشتملا على جائز ليس للافراد وذلك هو محل النزاع واحتج القائلون
بالفصاحة على فساد القول بالصرفة بوجهين الاول ان الاعجاز لو كان للصرفة لكانوا قادرين
على الاتيان بمثله قبل الصرفة فاذا وجدت الصرفة وحصل المنع وجب ان يجدوا ذلك من انفسهم
ضرورة وان يحصل لهم فرق بين حالتي القدرة والمنع لانا نعلم ضرورة بان كل من كان له علم او
قدرة حاصلان فانه يكون عالما بحصولهما فاذا سلبا عنه وجد ذلك في نفسه ولو وجدوا ذلك من
انفسهم لوجب ان يتحدثوا بذلك في مجالسهم ومع اصحابهم ولو تحدثوا به لاشتهر ذلك وذاع وتواتر
لانه من الامور العجيبة التي يتوفر الدواعي على نقلها وكل واحد من هذه المقدمات ضروري لمن

عرف العوايد وخرقها ولما لم يقع شيء من ذلك كان القول بالصرفة باطلا الثاني لو كان الاعجاز بسبب الصرفة لوجب ان يكون القرآن في غاية الركاكة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه متى منعهم عن معارضته على تقدير ركاكته ابلغ في الاعجاز مما لو كان بالغا في الفصاحة فهو ضروري واما بطلان اللازم فظاهر فيبطل الملزوم وهو المطلوب **قال البحث الرابع في اثبات نبينا الخ اقول** لما فرغ من تعريف النبوة واحكامها شرع في تعيين النبي وهو المسمى بمطالب من اي من النبي فنقول نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم صلى الله عليه وآله لانه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده وكل من كان كذلك فهو نبي ينتج ان محمدا المذكور نبي اما الصغرى فقد اشتملت على دعويين الاول انه ادعى النبوة وذلك امر ضروري لا يسع عاقلا انكاره الثانية انه ظهر على يده القرآن والقرآن معجز اما انه ظهر على يده القرآن فظاهر خصوصا مع اشتمال القرآن على ذكر اسمه ووقايعه واحواله وغزواته وغير ذلك مما لا يرتاب في كونه معجزة له واما ان القرآن معجز فلانه تحدى به العرب العرباء ومصاقع الخطباء واهل الفصاحة والبلاغة فعجزوا عن معارضته فيكون معجزا اما انه تحداهم به فللآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله فلما لم يأتوا بشيء قال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا واما انهم عجزوا عن معارضته فلانه سألهم اما الاسلام او يأتون بمثله فلم يقبلوا الاسلام فالزمهم الاتيان بمثله لا غير فعدلوا عن ذلك الى الحرب والمشاقة الذين فيهما ذهاب الانفس وسبي النساء والذراري ونهب الاموال وذلك امر صعب خطير جدا لا ينكره عاقل وكان الاتيان بمثله كان اسهل الاشياء عليهم فعدولهم عن ذلك الامر الاسهل الى هذه الامر الاصعب مع علمهم بما في الاصعب من الآلام والمكاره دليل على عجزهم عن المعارضة اذ العاقل لا يختار الاصعب مع انجاع الاسهل فان غرضهم كان ابطال مقالته وكان ذلك يتم بالمعارضة من غير افتقار الى المحاربة التي لا تفيد في ابطال مقالته شيئا بل تجب عليهم ما تجب واما انه على ذلك التقدير يكون معجزا فلانطباق تعريف المعجز عليه فانه خارق لعوايدهم

في الكلام لمغايرة اسلوبه للاساليب كلامهم وقد بينا عجزهم عن معارضته فيكون معجزاً الثاني انه ظهر منه
امور خارقة للعادة منها نبوع الماء من بين اصابعه حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل وذلك
بعد رجوعه من غزاة تبوك ومنها عود ماء الحديبية لما استقاه اصحابه بالكلية فنبست فدفع
سهمه الى البراء بن عازب وامره بالنزول في البئر وغرزه في البئر فغرزه فكثر الماء في الحال حتى خيف من
البراء الغرق ومنها انه تفل في بئر قوم شكوا اليه ذهاب مائها في الصيف حتى انفجر الماء الزلال
منها فبلغ اهل اليمامة ذلك فشكوا مسيلمة لما قل ماء بئرهم ذلك فتفل فذهب الماء اجمع
ومنها انه لما نزل وانذر عشيرتك الاقربين قال لعلي ع شق فخذ شاة وجيء بعس من لبن وادع
الي بني ابيك بني هاشم ففعل علي ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلاً فاكلوا حتى شبعوا ما يرى
فيه الا اثر اصابعهم وشربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على حاله فلما اراد ان يدعوهم الى الله تعالى
فقال لعلي افعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك في اليوم الثاني فلما اراد ان يدعوهم عاد ابو
لهب الى كلامه فقال لعلي ع افعل مثله ففعل في الثالث فبايع علي على الخلافة بعده ومتابعته
ومنها كلام الذئب وشهادته بالرسالة وذلك ان وهبان بن اوس كان يرعى غنماً فجاء ذئب
فاخذ منه شاة فسعى نحوه فقال له الذئب تعجب من اخذي شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه فجاء
الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكان يدعى مكلم الذئب ومنها تسبيح الحصى في يديه ومنها انه تفل في عين علي لما رمد
عينيه فلم ترمد بعد ذلك ودعا له بان يصرف الله سبحانه عنه الحر والبرد وكان لباسه في الصيف
والشتاء واحداً ومنها انشقاق القمر ومنها مجيء الشجرة لما دعاها فانها نبتت بجذع الارض من غير جاذب
لها ولا دافع ثم رجعت الى مكانها ومنها انه كان يخطب عند على جذع فاتخذ له منبراً فانتقل اليه فحن الجذع
اليه حنين الناقة الى ولدها فالتزمه فسكن ومنها اخباره بالغيب في مواطن كثيرة كاخباره بقتل الحسين ع
وموضع قتله واخباره بقاتله وانه يضربه على راسه فيخضب لحيته من دمه وقوله لعلي ع
ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين وقوله لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتله
اصحاب معاوية واخباره بان اصحابه يفتحون مصر واوصاهم بالقبط خيراً فان لهم ذمة
ورحماً واخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة باليمامة وادعاء عيسى النبوة بصنعاء وانهما يقتلان
فقتل فيروز الديلمي عيسى قرب وفات النبي وقتل خالد بن وليد مسيلمة ومنها استجابة دعائه

فى مواطن كثيرة ومنها لما دعا على عتبة بن ابى لهب لما تلى عليه والنجم اذا هوى فقال عتبة كفرت برب النجم
فقال اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فخرج عتبة الى الشام فخرج اليه الاسد فارتعدت فرائص
عتبة فقال له اصحابه من اى شىء ترتعد فقال ان محمدا دعا على فوالله ما اظلت السماء من ذى لهجة
اصدق من محمد ثم احاط القوم بانفسهم ومتاعهم عليه فجاء الاسد فهش رؤسهم واحدا واحدا
حتى انتهى اليه فافترسه الى غير ذلك من معجزاته على كثرتها والمشهور منها الذى ضبطه المورخون الف معجزة
ذكرنا نبذة منها فى هذه كلها وان نقلت احادا لكنها اشترك فى المعنى الواحد المنقول تواترا وهو ظهور
المعجزة على يده فان جملتها تشترك فى كونها امورا خارقة للعادة متعذر على الخلق الاتيان بمثلها
واما الكبرى فلوجهين الاول ان كل من كان كذلك لو لم يكن صادقا فى دعواه لكان كاذبا فيكون الله
تعالى مصدقا للكذاب لان المعجز فعله لكن تصديق الكاذب قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح
فلا يكون مصدقا للكذاب فيكون من ظهرت عليه صادقا وهو المط الثانى انا نعلم ضرورة
بانه لو ادعى شخص بحضرة بعض الملوك انه وكيله او رسوله ثم قال ايها الملك ان الدليل على صدقى
ان تفعل فعلا معينا فى هذا الوقت او فى غيره من الاوقات المعينة مما لم تجر عادتك به بان تصنع
عمامتك عن رأسك او تنزل على فرسك ثم ان الملك فعل الذى طلبه رسوله او وكيله فان
الحاضرين يضطرون الى التصديق فى الذى قال كذلك النبى عم اذا ادعى الرسالة عن الله
تعالى وفعل الله تعالى له ما فعل من المعجزات فيكون صادقا فى دعواه فيكون نبيا حقا وهو
المط **قال** واحتجاج اليهود الخ **اقول** اليهود لعنهم الله تعالى لما قالوا باستحالة النسخ
لشريعة موسى لم يحكموا بصحة نبوة عيسى ع ونبوة محمد ص فلذلك ذكر المصنف كلامهم والجواب
عنه ولا بد من بيان النسخ اولا وبيان جوازه عقلا ونقلا ثانيا احتجوا به على بطلانه والجواب
عنه فنقول لغة النسخ الازالة واصطلاحا هو رفع حكم شرعى بحكم اخر شرعى متراخ عنه
على وجه لولا الثانى لبقى الاول ومنع اكثر اليهود من جوازه فبعضهم منع منه عقلا وسمعا
وبعضهم اجازه عقلا ومنع منه سمعا والحق خلاف قولهم ويدل عليه عقلا هو ان الاحكام
الشرعية تابعة للمصالح والمصالح تختلف بحسب اختلاف الازمان والاشخاص بحيث يصير
ما كان مصلحة فى وقت مفسدة فى اخر ففى وقت صيرورته مفسدة وجب تغير الحكم المتعلق

به حال مصلحة والا لزم من التكليف به على تقدير صيرورته مفسدة فعل القبيح وهو محال عليه تعالى واما النقلي
فلوجوه الاول حيث تمت نبوة محمد م بالدليل السابق لزم القول بجواز النسخ والا لزم بطلان نبوته
هف الثاني انه ورد في التورات ان الله تعالى قال لآدم والحوا احللت لكما كلما دب على وجه الارض
وكانت له نفس حية وجاء فيها ايضا انه قال لنوح م خذ معك الحيوان الحلال كذا ومن الحرام كذا
فقد حرم الله تعالى على نوح بعد ما كان حلالا لادم وحوا وهو نسخ صريح فان كانت التورية
غير محرفة فهذا برهان والا فهو الزامي الثالث ان الله تعالى اباح لنوح م تاخير الختان وولده
اسمعيل وحرم على موسى تاخير ختان الانبياء عن سبعة ايام واباح لادم م الجمع بين الاختين
وحرمه على موسى وهو نسخ صريح احتجت اليهود اخزاهم الله تعالى بوجوه الاول ان المامور
به اما ان يكون مصلحة او مفسدة ان كان مصلحة استحال نسخه والا لكان نسخه مفسدة
وهو قبيح وان كان مفسدة استحال الامر به باتفاقكم لكن امر به فيكون مصلحة فلا ينسخ الثاني
ان موسى قال تمسكوا بالسبت ابدا وذلك دال على دوام شرعه فاذا كان شرعه دائما
استحال نسخه والا لزم كذبه وهو محال الثالث ان موسى اما ان يكون قد بين دوام شرعه
او بين انقطاعه او لم يبين شيئا من الامرين والقسمان الاخيران باطلان فتعين الاول وهو
انه بين دوام شرعه فيستحيل نسخه اما بطلان القسم الثاني فلانه لو بين انقطاع
شرعه لوجب نقله كما نقل باقي جزئيات شرعه خصوصا وهذا مما يتوفر الدواعي على نقله
لكنه لم ينقل ولم يبين انقطاعه وهو المطلوب واما القسم الثالث فلانه يكون امره
بالتمسك بشرعه امرا مطلقا وقد تقرر في الاصول ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار بل يدل
على طبيعة الفعل فاذا وقع على جزء من جزئياته حصل المطلوب لوجودها في ضمن ذلك الجزئي
فليكف في شرعه المرة الواحدة وهو باطل فاطلاقه الامر باطل والجواب عن الاول بمنع الحصر
فانه جاز ان يكون مصلحة في وقت ومفسدة بالنسبة الى آخر فامر به في وقت ونهى عنه في وقت كونه
مفسدة وذلك فانه قد يعالج في وقت بما استحال المعالجة به قبله وحينئذ يكون النسخ جايزا
وعن الثاني بالمنع من صحة الخبر فانه مختلق اختلقه لهم ابن الراوندي سلمنا لكن نمنع من تواتره
بل هو من الآحاد المفيدة للظن والمسئلة علمية وذلك لانهم كانوا مجتمعين في الشام الى ان

قتل بخت النصر البابلى اكثرهم الا اناسا قليلين لا يفيد قولهم التواتر وبعث بهم بخت النصر الى اصفهان ولم يكن وصل منهم احد الى العجم قبل ذلك فبنوا بها المدينة المعروفة باليهودية والذى يشهد لنا بعدم تواترهم ان التورية بعد واقعة بخت النصر صارت ثلاثة نسخ مختلفة احدها فى يد القرايين و الربانيين وثانيها فى ايدى السامرة وثالثها النسخة المعروفة بتورات السبعين التى اتفق عليها سبعين حبرا من احبارهم وهى التى فى ايدى النصارى وهذه النسخ مختلفة فى التواريخ والاحكام الشرعية ولو كان لهم تواتر ما حصل هذا الاختلاف سلمنا لفظ لتابيد لنا نصا على الدوام بل هو محتمل له وللامد الطويل ويدل عليه ما ورد فى التورية من قصة الفصيح فانه جاء فى السفر الثانى من التورية قربوا الى كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية بين المغارب قربانا دائما لكم لاحقا لكم ابدا ثم ان علمائهم حلوا بان هذا الحكم منقطع وجاء يستخدم العبد ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى تثقب اذنيه ويستخدم ابدا ثم نسخ ذلك لانه جاء فيها بعد ذلك يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فى تلك السنة وعن الثالث انا نختار انه بين انقطاع شرعه لكنه لم ينقل لانقطاع تواترهم بالواقعة المذكورة سلمنا لكن نختار ان موسى لم يبين دوام شرعه ولا استمراره الى امد معين ولا اطلقه اطلاقا بل قرنه بقراين محتملة للكل يالانقطاع الى امد غير معين ولم يحتج الى التصريح بتعيين ذلك الامد استغناء بما يأتى من شرع عيسى لان ثبوت شرعه يستلزم انقطاع شرع موسى على ان فى التورية ما فيه انبياء على شرع عيسى ومحمد فانه جاء فيها ان قدرة الله تعالى اقبلت من طور سينا واشرقت من طور ساعير واطلعت من جبل فاران وطور سينا هو جبل موسى وجبل ساعير هو الجبل الذى كان فيه مقام عيسى وجبل فاران هو جبل مكة لان فاران هو مكة بدليل ما جاء فى التورية ان ابراهيم اسكن ولده اسماعيل بقرية فاران **قال البحث الخامس الخ اقول** اختلف الناس فى هذا المقام فقال اصحابنا الامامية والاشاعرة ان الانبياء عليهم السلام اشرف من الملائكة وقالت المعتزلة والقاضى ابو بكر والاوائل ان نوع الملائكة افضل من نوع البشر والملائكة المقربون افضل من الانبياء وليس كل ملك بالاطلاق افضل من محمد بل بعض المقربين احتج اصحاب المذهب الاول بوجهين الاول قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران

(القول ان الانبياء اشرف من الملائكة)

على العالمين وهذا عام فيكل ما يطلق عليه اسم العالم اذ اللام فيه للاستغراق فيشمل عالم الجن والانس
والملائكة وغيرهم والاصطفاء المراد به ههنا الفضيلة وكل من قال بافضلية المذكورين في الآية
قال بافضلية الكل والقول بافضلية المذكورين خاصة تفارق للاجماع الثاني ان تكليف الانبياء
اشق من تكليف الملائكة وكلما كانوا كذلك كانوا افضل من الملائكة اما الاول فلانهم يعبدون الله
تعالى مع كثرة الصوارف والموانع الداخلة والخارجة كالشهوة والغضب والاشتغال بالاهل والولد
واما الملائكة فلانهم منزهون عن الشهوات والغضب وغير ذلك من الموانع عما هم بصدده ولا
شك ان العبادة مع العائق اشق منها مع عدم العائق واما الثاني فلقوله عم افضل العبادات
احمزها اى اشقها فيكون القيام بها افضل وهو المطلوب احتجت المعتزلة بوجهين الاول قوله تعالى
ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وجه الاستدلال ان ابليس رغب آدم في الاكل
من الشجرة رجاء حصول درجة الملائكة له بقوله الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين اي
لو اكلتما لحصل لكما احدى هاتين الرتبتين بينهما كما كراهية حصولها لكما وهذا يدل على ان
الملائكة اعلى رتبة من الانبياء الثاني قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا
الملائكة المقربون ووجه الاستدلال ان العرب قد جرت عادتهم انهم اذا ارادوا تعظيم
شخص بنفي فعل من الغير ان يقدموا الادنى ويتبعونه بالاعظم كما يقال فلان لا يرد
الوزير قوله ولا السلطان وتاخير النفي في الاية يدل على ما قلناه والجواب عن الاول ان المراد
ما نهيكما الا ارادة ان تشبها بالملك في عدم الاغتذاء فتكونا مجردين فتحصل لكما الكمالات
النفسانية او يكونا من الخالدين وتحصل لكما الكمالات البدنية وهو ابليس بناصح فيما اراد
حصوله لكما وانا ادلكما على ما يحصل لكما من الكمالات النفسانية والبدنية فتبقى بدنكما
فتحصل لكما الكمالات البدنية والنفس متعلقة ببدنكما وبواسطتها يحصل لكما الكمالات
النفسانية وهذا لا يدل على افضلية الملائكة هذا ان جعلنا او فاصلة للترديد مع انه
يحتمل ان تكون واصلة بمعنى الواو فلا يكون فيها حجة على مطلوبكم حينئذ لدلالتها على ان
هاتين المرتبتين معا اشرف واما على اشرفية كل واحد فيحمل على الانفراد فلما سلمنا لكن الاية
تدل على افضلية الملائكة في وقت خطاب ابليس لآدم واما وقت الاجتباء فلا فلم لا يجوز

ان يكون الانبياء قد صاروا الشرف بعد الاصفياء وعن الثاني انه ليس كلاما واحدا وقع فيه
تقديم وتاخير ليدل على اشرفية احدهما بل كلامين مستقلين خاطب باحدهما طائفة
من النصارى رادا عليهم في قولهم المسيح ابن الله وبالآخر طائفة من مشركي العرب ردا عليهم
في قولهم الملائكة بنات الله ومضمونهما ان المسيح والملائكة عباد مربوبون **قال** الفصل
الحادي عشر الخ **اقول** لما فرغ من النبوة شرع في الخلافة المعبر عنها بالامامة ولما
كان البحث عن الشيء مسبوقا بتصوره اولا افتقر الى تعريف الامامة فعرفها بقوله رياسة
الخ فالرياسة جنس قريب لها والجنس البعيد هو النسبة والرياسة دال عليه بالتضمن وقوله
عامة تخرج الرياسة الخاصة كولاية قرية وقضاء بلد وقوله لشخص من الاشخاص التنوين فيه
للوحدة ويحترز به عن وجوب امامين فما زاد اذ لا يجوز ان يكون في زمان واحد اكثر من
امام واحد وقوله في امور الدين والدنيا يخرج به الرياسة في امور الدنيا ويخرج به الرياسة في
الدين لا غير كرياسة القاضي اذا كانت عامة وههنا ايرادات يجاب عنها الاول ان الشخص
المذكور في التعريف اعم من ان يكون ملكا او جنا او انسانا والمراد هو الثالث وهو غير مشعر به
الثاني انه ينتقض برياسة نايب الامام كما فوض اليه نايب عموم الرياسة فكان ينبغي ان يزاد في
التعريف كونها بالاصالة الثالث ان التعريف ينطبق على النبوة فلا يكون مانعا لدخول ما
ليس منه فيه والجواب عن الاول ان العرف خص استعمال الشخص في الانساني اذ لا يوقع في
اماما لغير الانسان وعن الثاني ان رياسة النايب المذكور خرجت بقيد عامة اذ النائب لا رياسة
له على امامه فلا حاجة الى الزيادة كما زاد بعض الفضلاء وعن الثالث بان النبوة امامة ايضا
لقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما فتكون داخلة في التعريف فيكون جامعا لا مانعا وهنا
نظر فان موضع البحث هنا ليس هو الرياسة الشاملة للنبوة بل الرياسة التي هي نيابة عنه
والتعريف غير مشعر به فالاولى ان يزاد في التعريف نيابة عن النبي **قال** وهي واجبة على الله
تعالى الخ **اقول** لما فرغ من بيان مفهوم الامامة التي هي مطلب ما شرع في مطلب هل
هل الامامة واجبة ام لا اختلف الناس فيه مقامات ثلاثة الاول هل هي واجبة ام لا فذهب
الجمهور من الناس الى وجوبها خلافا للنجدات من الخوارج والاصم وهشام والفوطي من المعتزلة

الا ان التجربيات والاصم فلا يجوز نصب الامام حال الاضطراب وعدم التناصف ليردعهم عن مفاسدهم وهشام عكس وقال لا يجوز نصبه حال الاضطراب لان ذلك قد يؤدي الى زيادة الشر وقيام الفتنة الثاني هل هي واجبة عقلا او سمعا فذهب اصحابنا الامامية وابو الحسين البصري والجاحظ ومعتزلة بغداد الى الاول وذهب الجبائيان والاشاعرة واصحاب الحديث والحشوية الى الثاني الثالث هل هي واجبة على الله تعالى ام على الخلق اي يجب عليهم ان ينصبوا لهم رئيسا دفعا للضرر عن انفسهم فذهب ابو الحسين البصري والجاحظ والكعبي الى الثاني وذهب اصحابنا والاسماعيلية الى الاول فقالت الاسمعيلية يجب نصبه على الله تعالى ليعلمنا معرفته ويرشدنا الى وجوه الادلة والمطالب واصحابنا يجب نصبه ليكون لطفا لنا في اداء الواجبات العقلية والشرعية واجتناب المقبحات ويكون مبينا للشريعة حافظا لها وهو الحق وقد استدل المصنف رحمه الله على ذلك بانها لطف واللطف واجب على الله تعالى اما الصغرى فلان علم الضروري التجربي حاصل بان الناس اذا كان لهم رئيس مطاع بينهم يخافون سطوته ويمنعهم من المعاصي ويتوعدهم عليها ويحملهم على الطاعات ويعدهم عليها كانوا الى الطاعات اقرب ومن الفساد ابعد وذلك معنى اللطف فتكون الامامة لطفا واما الكبرى فقد تقدم بيانها ان قلت ان الكبرى ممنوعة وذلك ان اللطف على قسمين من فعل الله تعالى ومن فعل المكلف فالذي يجب فعله على الله تع هو الاول لا الثاني فلم قلت ان الامامة من القسم الاول ولم لا يكون من القسم الثاني بمعنى ان المكلفين يختارون لهم اماما بالمعنى المذكور فيكون نصبه واجبا عليهم لا عليه تعالى قلت الجواب من وجهين الاول انا سنبين ان العصمة شرط في الامام وهي امر خفي لا يطلع عليه غير علام الغيوب ولا يكون نصب الامام الا منه تعالى الثاني ان الامامة لو كانت بالاختيار والتفويض الى الامة لزم وقوع الفساد والهرج والمرج **قال** لا يقال اللطف الخ **اقول** لما قرر الدليل على مطلوبه شرع في الاعتراض عليه والجواب عنه واورد منع الكبرى اولا ثم منع الصغرى والمناسب للترتيب الطبيعي هو العكس وتوجيه الاعتراض هو ان دليلكم ممنوع بكلتا مقدمتيه فلا نصدق بالنتيجة التي هي مطلوبكم اما منع كبراه فلوجهين الاول ان لطفية الامامة انما تتعين للوجوب اذا

بجعيرها مقامها وهو ممنوع الجواز ان يقوم غيرها مقامها كوعظ الواعظ اذ يكون غيره مقامه مع كونه لطفا فلا يكون متعينة للوجوب كالواحدة من خصال الكفارة وهو المطلوب الثاني ان الواجب لا يكفي في وجوبه وجه وجوبه بل لا بد مع ذلك من انتفاء ساير وجوه القبايح و المفاسد عنه لاستحالة وجوب ما يشتمل على مصلحة ولا لكان تعالى فاعلا للمفسدة وهو قبيح وح نقول الامامة على تقدير تسليم لطفيتها لا يكفي ذلك في وجوبها بل لا بد مع ذلك من انتفاء وجود المفاسد عنها فلم قلتم بانتفائها ولم لا يجوز اشتمالها على نوع مفسدة لا يعلمها وح لا يمكن الجزم بوجوبها عليه تعالى واما صغراه فلانا نمنع كون الامامة لطفا مطلقا بل اذا كان ظاهرا مبسوط اليد فان الانزجار عن المعاصي والانبعاث على الطاعات وهما انما يحصلان بظهوره والانبساط يده واتنشار اوامره لا مع كونه خائفا مستورا والجواب عن الاول انا نختار ان الامامة لطف لا يقوم غيره مقامه كالمعرفة بالله تعالى فانه لا يقوم غيرها مقامها والدليل على ما قلناه ان العقلاء في ساير البلدان والازمان ملتجئون في دفع المفاسد الى نصب الرؤساء دون غيره ولو كان له بدل لا لتجئوا اليه في وقت من الاوقات او بلد من البلدان وعن الثاني ان وجوه القبح والمفاسد معلومة محصورة لنا وذلك لانا مكلفون باجتنابها والتكليف بالشيء دون العلم به محال والا لزم تكليف ما لا يطاق ولا شيء من تلك المفاسد موجودة في الامامة وفي هذا الجواب نظر فانه انما يصلح جوابا لمن قال بوجوبها على الخلق كابي الحسين لا لمن قال بوجوبها على الله تعالى كاصحابنا فانه يجب عليه تعالى ان يعرفنا المفاسد اذا كانت من افعالنا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق كما ذكرتم اما اذا لم يكن من افعالنا بل من فعله فلا يجب ان يعرفنا المفسدة اللازمة لو كانت ثابتة وحينئذ يجوز ان لا يكون نصب الامام واجبا عليه تعالى لاستلزامه مفسدة لا نعلمها والاجود في الجواب ان نقول لو كان هناك مفسدة لكانت اما لازمة للامامة وهو باطل والا لما فعلها الله تعالى لكنه فعلها لقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما ولاستحالة تكليفنا باتباعه لكنا مكلفون باتباعه و مفارقة وح يكون انفكاكها عنها فتكون واجبة على تقدير الانفكاك وايضا هذا السؤال وارد على ما يوردوه المعتزلي على الله تعالى فكلما اجاب به فهو جوابنا وعن الثالث انا نختار

انه لا اما لطف مط اما مع ظهوره وانبساط يده فظ واما مع غيبته فلان نفس وجوده لطف
لان اعتقاد المكلفين وجود الامام وتجويز ظهوره وانفاذ احكامه فيكل وقت سبب لردعهم
عن المفاسد وتقربهم الى المصالح وهو ظ وتحقيق هذا المقام هو ان لطفية الامام تتم بامور
ثلاثة الاول ما هو واجب عليه تعا وهو خلق الامام وتمكينه بالقدرة والعلم والنص عليه
باسمه ونسبه وهذا قد فعله الله تعالى الثانى ما هو واجب على الامام وهو تحمله الامامة
وقبولها وهذا قد فعله الامام الثالث ما هو واجب على الرعية وهو ان ينصروه ويطيعوه و
يذبوا عنه ويقبلوا اوامره وهذا لم يفعله اكثر الرعية فمجموع هذه الامور هو السبب التام للطفية
وعدم السبب التام ليس من الله تعا ولا من الامام لما قلناه فيكون من الرعية ان قلت انه تعالى
قادر على ان يكثر اوليائه ويحملهم على طاعته ويقلل اعدائه او يقهرهم على طاعته بحيث لم يفعل
كان مخلا بالواجب قلت لما كان فعل ذلك مؤديا الى الجبر المنافى للتكليف لم يفعله تعا فقد ظهر
ان نفس وجود الامام لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا الثانى لا يلزم منه عدم الاول
فيكون الامام لطفا مطلقا وهو المطلوب **قال** البحث الثانى فى صفات الامام الخ **اقول**
لما فرغ من بيان وجوب وجود الامام شرع فى بيان صفاته وهو بيان مطلب كيف اى كيف
يكون الامام وقد ذكر المصنف بهذا البحث وصافا ثلاثة الاول كونه معصوما وقد تقدم بيان العصمة
وهذا لم يقل به احد فى الامام سوى اصحابنا والاسمعيلية وقد استدل المص عليه بوجهين
الاول انه لو لم يكن معصوما لزم وجود ما لا يتناهى من الائمة فاللازم بط فالملزوم مثله اما
بطلان اللازم فظاهر واما الملازمة فلان العلة الموجبة لاحتياج المكلفين الى الامام هى
كونهم جايزى الخطاء اذ على تقدير فرض عصمتهم لا حاجة لهم الى الامام فلو فرض الامام جايز الخطاء
مع كونه مكلفا لكان مفتقرا الى امام اخر وننقل الكلام الى الثانى ونقول فيه كما قلنا اولا ويلزم
التسلسل الثانى انه حافظ للشرع وكل من كان كك وجب كونه معصوما واما المقدمة الاولى
فلانا مكلفون بالشرع فلا بد له من حافظ ينقله الينا وذلك الحافظ اما الكتاب والسنة
او الاجماع او القياس او البرائة الاصلية او الامام وكل واحد من المذكورات غير الامام
لا يصلح ان يكون حافظا فيكون هو الامام وهو المط اما الكتاب والسنة فلوجوه الاول

الاجماع الدال على ذلك الثانى انهما غير وافيين بالاحاطة بجميع الاحكام لان لله تعالى فى كل واقعة حكما
فلا يكونان حافظين الثالث ان كل واحد منهما غير مستقل بالدلالة على المراد لكون اكثر الفاظهما
ذا وجهين او وجوه واما الاجماع فلوجوه الاول ان الاجماع اما ان يشتمل على معصوم او لا فان
كان الاول كان الحجة فى قول المعصوم وما عداه هذر وان كان الثانى لم يكن حافظا لجواز
الخطأ على كل واحد فيجوز على المجموع الثانى انه انما يكون حافظا اذا كان حجة والعلم بكونه
حجة اما عقلى او نقلى وكلاهما منفى اما الاول فلانه يلزم ان يكون كل اجماع حجة حتى اجماع اليهود
والنصارى وهو باطل واما الثانى فلانه يلزم منه الدور بيانه ان الادلة النقلية على
حجية الاجماع كقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى وكقوله لا تجتمع امتى على الخطاء وغير ذلك من الادلة انما يكون حجة اذا انتفى عنها
احتمال النسخ والاضمار والتخصيص وانتفاء ذلك غير معلوم ضرورة بل يق لو كان ذلك لنقل
الينا وانما يتم ذلك اذا ثبت ان الامة لا تخل بنقل شئ من الشرائع وانما يعلم ذلك اذا علمنا
كون الامة معصومة فلو استدللنا على كونها معصومة بالنقل لزم الدور الثالث ان الاجماع
اما ان يكون عن دليل او امارة او لا والثانى باطل لانه قول فى الدين بمجرد التشهى وهو بط
والاول انما يحصل اذا كان هناك دليل يستدل به اهل الحل والعقد كلهم على ثبوت حكم
ويجمعون عليه او بعضهم به وبعضهم بمجازات القرآن او السنة او يكون هناك امارة
لكل حكم او امارات مختلفة تشترك فى افادة الظن بثبوت حكم وحصول مثل هذا الاجماع متعسر
بل متعذر لاستحالة ان يكون فى كل حكم دليل قاطع يستدل الكل به او بعضهم لامتناع
اشتراك العقلاء فى الامارة الواحدة بان يسنح للكل امارة واحدة وامارات مختلفة تشترك
فى غلبة الظن بامر واحد فيكونوا مشتركين فيها او فيما يحصل منها وايضا الامارة لا تكون
دليلا الا على حكم لا يكون معارضا وقل ما يتفق مثل ذلك الرابع ان اكثر الاحكام مختلف فيها
فلا يكون الاجماع محيطا بجميع الاحكام فلا يكون حجة واما القياس فلوجهين الاول انه يفيد
الظن الذى هو الاغلب يكون مخطئا الثانى ان القياس انما يتحقق فى صورة يكون فيها اشياء
متماثلة تجتمع فى حكم واحد صحيح فيجمع بينهما فى حكم آخر وشرعنا كثيرا ما يجمع بين المختلفات

فلهم

في الحكم الواحد كالبول والغائط والريح في ايجاب الوضوء فانها مختلفة في الحقيقة مع اجتماعها في حكم
واحد وكايجاب الكفارة في القتل والظهار وكثيرا ما يفرق بين المتماثلات في الحكم كاخر يوم من
رمضان واول يوم من شوال وثانيه فانها متفقة في حقيقة اليومية ومختلفة في الاحكام
فان صوم الاول واجب والثاني محرم والثالث مندوب البرائة الاصلية بان نبقى الاصل
برائة الذمة من كذا فانها تقتضي رفع جميع الاحكام فلا يجب بعثة الانبياء وهو باطل بالاجماع
وهو الخط والا لبقي الشرع ضايعا ان قلت لم لا يجوز ان يكون الحافظ هو المجموع مما ذكرتم بطلانه
قلت لان الكتاب والسنة قد وقع التنازع فيهما وفي معناهما فلا يجوز ان يكون المجموع حافظا
لانهما من جملة ذلك المجموع وهما قد اشتملا على بعض الشرع واذا كان واحد من المجموع قد تضمن بعض
الشرع بطل كونه دليلا على ما تضمنه وذلك البعض الذي تضمنه ذلك الفرد من جملة الشرع
فقد صار بعض الشرع غير محفوظ فلا يكون المجموع محفوظا فلم يبق الا الامام واما المقدمة الثانية
فلانه لو لم يكن معصوما لما بقي ولم يكن لنا وثوق بنقله ولما امنا فيه الزيادة والنقصان
وكلاهما مناف للغرض من التكليف **قال** ويجب ان يكون الخ **اقول** هذا هو الوصف
الثاني من اوصاف الامام وهو وجوب كونه افضل من كل واحد من رعيته وهو مذهب
اصحابنا الامامية واكثر المرجئة وقوم من المعتزلة منهم الجاحظ والزيدية خلافا لباقي
الفرق والدليل عليه وجهان الاول عقلي وتقريره انه لو لم يكن افضل لكان اماما وليا او
مفضولا وكلاهما باطلان اما الاول فلاستلزامه الترجيح بلا مرجح وهو باطل اذ ليس احدهما
اولى بان يكون اماما والاخر بان يكون ماموما من العكس فيلزم حينئذ اما ان يكونا امامين
معا وهو باطل بالاجماع او لا يكونا امامين معا وهو باطل ايضا لاستحالة خلو الزمان عن
امام واما الثاني فلانه قبيح عقلا تقديم المفضول على الفاضل فيما هو افضل منه فيه
وانكاره مكابرة الثاني نقلي وهو كثير من ذلك قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع
امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وهذا دليل قاطع على اعتبار الافضلية في الامام
قوله ويدخل في ذلك الخ يريد انه حيث بينا وجوب كونه افضل دخل في ذلك وجوب كونه ازهد
واشجع واورع واعلم واكرم لانه لو كان في الامة احد افضل منه في صفة من الصفات منهم للزم تقديم

بجب ان يكون الامام افضل من رعيته لقبح تقديم المفضول على الفاضل ولقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ويدخل فيه انه ازهد واورع واعلم واكرم واشجع الخ منصوصا عليه لان العصمة من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى

ان يعين النص عليه بين

فضل الامام ان

المفضول على الفاضل بالنسبة اليه فى تلك الصفة وهو قبيح لما تقدم **قال** ويجب ان يكون منصوصا عليه الخ
اقول هذا هو الوصف الثالث وهو كونه منصوصا عليه ولا خلاف فى كون النص طريقا
الى تعيين الامام وانما الخلاف فى انه هل يحصل طريق غيره يفيد تعيين الامام او لا فقالت الزيدية
القيام والدعوة ايضا طريق اخر وقال اهل السنة ان اختيار الامة طريق اخر وقالت الراوندية
الارث طريق اخر وقال اصحابنا لا طريق الا النص وهو الحق ودليله انه كلما وجب كون الامام
معصوما وجب كونه منصوصا عليه لكن المقدم حق والتالى مثله اما حقية المقدم فقد تقدم
بيانها واما بيان الشرطية فلان العصمة من الامور الخفية التى لا اطلاع لاحد عليها الا علام
الغيوب فلو لم يجب ان ينص عليه مع انه كلفنا باتباعه لزم تكليف ما لا يطاق واعلم ان النص
لغة هو الاظهار والابانة واصطلاحا هو اللفظ الذى لا يحتمل غير ما فهم منه وحينئذ فى
حكم المصنف بان الامام يتعين بالنص لا بغيره نظر لانه كما يتعين بالنص كذا يتعين بخلق
المعجز على يده كما فى قائم زماننا صلوات الله عليه وكذا فى حق من لم يسمع النص ولم ينقل اليه
فان الامام حينئذ لا يتعين عنده الا بخلق المعجز **قال** البحث الثالث الخ **اقول** لما فرغ من
ذكر وجوب الامامة واوصاف الامام شرع فى تعيينه وهو مطلب من اى من الامام وقد
اختلف فى ذلك بعد وفات الرسول ص فقالت العباسية هو العباس بن عبد المطلب بالارث
وقالت السنة هو ابو بكر بن ابى قحافة بالاختيار وقالت الشيعة هو على بن ابى طالب بالنص
وهو الحق لوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما ولا شىء من غير على بن ابى طالب ممن
ادعى له الامامة بمعصوم ينتج انه لا شىء من غير على بامام فيكون على هو الامام وهو المطلوب اما
الصغرى فقد تقدم بيانها واما الكبرى فلوجهين الاول الاجماع على ذلك فان الناس قائلان
قائل بان الامام معصوم فهو على بن ابى طالب وقايل بان الامام غير معصوم فهو غير على
فالقول بوجوب العصمة فى الامام مع كونه غير على خارق للاجماع فقد بان الاجماع على عدم
عصمة غيره الثانى الاجماع حاصل على ان العباس وابا بكر كانا كافرين ولا شىء من الكافر
بمعصوم واما انه اذا لم يكن غيره اماما كان هو الامام فلما تقدم من وجوب وجود الامام
فى كل زمان فلو لم يكن هو اماما لزم خلو الزمان من امام وهو باطل **قال** الثانى النقل الخ

اقول هذا هو الوجه الثاني من دلائل امامته وهو ان الشيعة على كثرتهم وانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها نقلوا نقلاً متواتراً النص الجلي من الرسول صلعم على علي كقوله انت الخليفة من بعدي سلموا عليه بامرة المؤمنين واسمعوا له واطيعوه فيكون اماما وهو المطلوب ان قلت نمنع صحة هذه الاخبار فانها لم تعلم الا من جهتكم سلمنا لكن نمنع من كونها متواترة والا لافادتنا العلم كما افادتكم قلت الجواب عن الاول انا قد بينا نقل الشيعة لها على كثرتهم وانتشارهم وعدم نقل غيرنا اما كان لدواع دعتهم الى اخفائها منها المعاندة لعلي والبغض له فانه لنصرته الاسلام كان قد قتل اكثرهم ومنها الحسد له لكثرة فضائله ووفور خصائصه ولا خير فيمن لا يعرف حاسده ومنها توهم بعضهم ان عليا لا يضطلع باعباء الخلافة لصغر سنه وتوهم ان الخلافة امر دنيوي وشيء مصطلحي ومثل ذلك جاز خلافة الرسول فيه ومنها غلبة شيطانهم واستحواذه عليهم وان كانوا عالمين باضطلاعه بها هذا في زمن الصحابة واما في التابعين لهم فلتقليدهم لهؤلاء وميلهم الى الدنيا الحاصلة في يد من تصدى للخلافة ثم قلدهم الاتباع واتباع الاتباع حتى صار ذلك مشبهة صارفة لطالب الحق عن النظر في ادلتنا اعاذنا الله من الهواء والعصبية هذا مع ان المخالف قد نقل ذلك ايضا من طرق متعددة منها ما رواه محمد بن جرير الطبري في الكتاب المستنير عن الحسن بن محمد بن جميل قال حدثنا جرير عن الاعمش عن ابي الضحى عن مسروق عن عايشة قالت سئلت رسول الله من الخليفة بعدك قال خاصف النعل قلت ومن خاصف النعل يا رسول الله صلى الله عليك وآلك قال انظري فنظرت فاذا هو علي بن ابيطالب وغير ذلك من الاخبار وعن الثاني ان الخبر المتواتر لا يشترط فيه اتفاق جمهور الناس على نقله بل يشترط ان ينقل جماعة يحصل العلم بقولهم وهو حاصل هنا فان الشيعة الآن كثيرون وينقلون عن سلفهم انهم كانوا كذلك وهكذا حتى انتهى الى الطبقة الاولى فقد حصل الشرط واستوى الطرفان والواسطة فتكون هذه الاخبار متواترة وهو المطلوب واما وجه اختصاصها بافادتها العلم دونكم فلوجهين الاول انه يشترط في افادة الخبر المتواتر للعلم ان لا يكون السامع قد سبق الى اعتقاده نفي مخبره لشبهة او تقليد كاليهود فانهم لم يفدهم تواتر معجزات الرسول العلم لما سبق الى اذهانهم من شبهة تمسكوا بالسبت ابدا وتقليدهم بعلمائهم وكذلك انتم لم يفدكم هذه

الاخبار العلم لما ذكرنا من الشبهة السالفة في زمان الصحابة والتابعين الثاني ان الناس
قايلان قائل بان العلم عقيب الخبر المتواتر نظري وقايل بانه ضروري ولا ريب في ان
النظريات لا يجب الاشتراك فيها لوقوع التفاوت في الناس بالنسبة اليها وكذا
الضروريات خصوصا اذا استندت الى سبب كالاحساس وهنا كذلك فان مستفيد
الخبر السماع **قال** الثالث قوله تعالى الخ **اقول** هذا هو الوجه الثالث من دلائل
امامته ووجه الاستدلال بهذه الآية يتوقف على تقرير مقدمات الاولى
انما للحصر ويدل عليه المنقول والمعقول اما الاول فاجماع اهل العربية عليه
ظاهر قال الفرزدق وانا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي
ووجه الاستدلال بها من جهة اللفظ والمعنى اما اللفظ فهو انه لو لم يرد الحصر اي
بانما يدافع انا لزم ان يكون تقدير الكلام يدافع انا وهو غلط لان العرب لا تبرز
ضمير المتكلم في المضارع الا عند تقدمه عليه او فصله بالا واخواتها واما المعنى
فلان غرض الشاعر الافتخار وذلك لا يحصل الا اذا كان المدافع عن الاحساب هو
او مثله لا غيرهما وهو معنى الحصر واما المعقول فهو ان ان للاثبات وما للنفي فاذا
ركبت احديهما مع الاخرى يجب ان يبقيا على ما كانتا عليه والا لزم التغيير والنقل
وهو خلاف الاصل فاما ان يكونا واردين على موضوع واحد وهو محال او يكون الاثبات
لغير المذكور والنفي للمذكور وهو باطل بالاجماع فبقي العكس وهو ان يكون الاثبات للمذكور
والنفي لغيره وهو المراد بالحصر ان قلت لا نسلم انها للحصر ويدل عليه صحة التاكيد بقولنا
انما جاء زيد وحده ولو كان التكرار وايضا يقال انما الناس العلماء فلا يفيد الاختصاص
والا لزم المجاز والاشتراك وهما خلاف الاصل قلت الجواب اما افادتها الحصر فقد
دللنا عليه واما انه قد تؤكد فذلك لا دائما بل في موضع الاشتباه سلمنا لكن التاكيد لا بد
ان يفيد فائدة المؤكد والا لم يكن تاكيدا بل تقريرا ولم يكن المؤكد والا على الاختصاص ولا
استحال تاكيده بما يفيد الاختصاص قوله انها تستعمل حيث لا اختصاص كقوله انما
الناس العلماء قلنا ذلك استعمال على سبيل المجاز لانا قد بينا كونه حقيقة في الحصر

فلو جعلناه حقيقة في عدمه كان مشتركا والاصل عدمه وان كان الاصل ايضا عدم المجاز الا ان المجاز
اولى والمجاز هنا ظاهر فان غير العالم لما لم يحصل له الصفة التي باعتبارها امتاز عن غيره من
الحيوانات صح سلب الانسانية عنه مجازا المقدمة الثانية ان المراد بالولي هنا الاولى بالتصرف
والتدبير ويدل عليه ان ذلك مستعمل فيه لغة وعرفا وشرعا اما لغة فلان اهل اللغة نصوا
على ذلك وقد ذكر المبرد في كتاب له في صفات الله ان الولي هو الاولى بالتصرف وقال
الكميت نعم ولي الامر بعد وليه ومنتجع التقوى ونعم المؤدب واما عرفا فقولهم لمن يرشح
للخلافة ولي العهد وقولهم السلطان ولي من لا ولي له واما شرعا فقوله ايما امرءة انكحت نفسها بغير
اذن وليها فنكاحها باطل اي من هو ولي بالعقد عليها وقولهم ولي الدم والكل من هذه الاستعمالات
يفيد الاولى بالتصرف واذا كان كذلك وجب ان يكون حقيقة فيه والا لكان مجازا والاصل عدمه
واذا كان حقيقة فيه وجب ان لا يكون حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل
ان قلت قد ورد الولي بمعنى الصديق والناصر والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا و
خلاف الاصل يصار اليه للدليل فلم لا يجوز ان يكون المراد بالاية احد المعنيين المذكورين وح
لا دلالة فيه على مطلوبكم قلت قد بينا كونه حقيقة في الاولى مجازا في غيره وان كان مستعملا ثم
ولئن سلمنا ما ذكرتم لكن لا يجوز ان يكون المراد بالولي هنا الصديق لانه كلام متهافت لا طائل
تحته ولا الناصر لان نصرة المؤمنين عامة بدليل قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
ونحن نستدل على ان المراد بالذين امنوا هنا بعض المؤمنين فيلزم ان يكون البعض الاخر غير
ناصر لما ذكرنا من اداة الحصر وذلك مناقض للاية المذكورة والتناقض في كلامه تعالى محال المقدمة
الثالثة ان المراد بالذين امنوا هنا بعض المؤمنين ويدل عليه وجهان الاول انه وصفهم بوصف
غير حاصل لجميعهم وهو ايتاء الزكوة حال الركوع اذ الجملة حالية وانتفاء هذا الوصف عن كلهم
ظاهر فيكون المراد البعض وهو المطلوب الثاني ان الضمير المذكور اعني الكاف في وليكم والميم
عائدا الى كل المؤمنين لانه قال قبل هذه الاية بلا فصل يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف
ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين واعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله
ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم واذا كان كذلك

لا يجوز ان يكون المراد بالذين امنوا في هذه الاية الجميع والا لزم ان يكون الولي والمولى عليه واحدا فيكون كل واحد وليا لنفسه وهو مح فيكون المراد البعض وهو المطلوب المقدمة الرابعة ان المراد بذلك البعض هو علي ع لوجوه الاول اتفاق المفسرين على ذلك فانه ورد ان عليا كان يصلي فسأله سائل وهو راكع في صلوته فاومى بخنصره اليمنى اليه فاخذ السائل الخاتم من خنصره وروى الثعلبي وغيره والحديث طويل وفيه ان رسول الله ص قال اللهم اشرح لي صدري ويسر لي امري و اجعل لي وزيرا من اهلي عليا اخي اشدد به ازري قال ابوذر فوالله ما استتم الكلمة حتى نزل به جبريل فقال يا محمد انما وليكم الله الاية ان قلت يلزم استعمال الجمع في لفظ الواحد وهو خلاف الاصل حقيقة قلت قد اشتهر في لغة العرب استعمال الجمع للواحد على سبيل التعظيم وهذا المقام مناسب للتعظيم فجاز ذلك الاستعمال الثاني انا قد بينا ان المراد بالذين امنوا بعض المؤمنين وكل من قال بذلك قال ان المراد هو علي ع فلو حملناها على بعض اخر غيره كان خرقا للاجماع الثالث ان المراد بالذين امنوا اما كل المؤمنين او بعضهم فان كان الاول فعلي داخل فيهم قطعا بل سيدهم وان كان الثاني فقد قلنا انه المراد به فعلي مراد على التقديرين وهو المطلوب الرابع انا قد بينا ان هذه الاية تدل على كون بعض المؤمنين اولى بالتصرف في كلهم وقد اجمع المسلمون انها لا تقتضي امامة غيره فتكون مقتضية لامامته والا لزم تعطيلها اذا تقررت هذه المقدمات فنقول علي ع اولى بالمؤمنين وكل من كان اولى بهم فهو امامهم ينتج ان عليا امامهم اما الصغرى فقد تقدمت في المقدمات واما الكبرى فلانه ليس مرادنا بالامام الا ذلك **قال** الرابع الخبر المتواتر الخ **اقول** من دلائل امامته خبر يوم الغدير وهو ان الرواة نقلوا نقلا متواترا ان النبي ص لما رجع من حجة الوداع وصل الى موضع يقال له غدير خم وكان ذلك وقت الظهر في حر شديد فامر اصحابه بالنزول وان يضعوا له الاحمال شبه المنبر فوضعت فصعد عليها وخطب الناس خطبة عظيمة قال فيها ايها الناس الست اولى منكم من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيف ما دار والاستدلال به يتوقف على امرين الاول بيان صحة الخبر وهذا مما لا شك فيه بين الرواة ونقلة

الاحاديث .

الاحاديث وهو مما ذكره علي يوم الشورى وايضا الامة اختلفوا في دلالته فقالت الشيعة يدل على امامة علي وقال اهل السنة يدل على افضليته ولم ينقل واحد على منعه فيكون صحيحا اجماعا ان قلت ان ابن داود السجستاني منع صحته والجاحظ طعن في رواته فلا يكون مجمعا على نقله قلت نقل ايضا ان ابن داود مفصل فيه من القدح فيه وتبرا مما قذفه به محمد بن جرير الطبري حيث خرج الحديث سبعين طريقا والجاحظ انما طعن في بعض رواته لا فيه مع ان خلاف الواحد لا يقدح الثاني ان المراد بالمولى هنا الاولى اي ولي بالتصرف لوجوه الاول انها مستعملة في ذلك كما يقال السيد العبد مولاه اي اولى به وكما في قوله تعالى في حق الكفار النار موليكم قال ابو عبيدة اي اولى بكم قال الاخطل في حق عبد الملك يمدحه فاصبحت مولاها من الناس كلهم واحرى قريش ان تهاب وتحمدا وقال المبرد الولي والمولى بمعنى واحد اي الاولى وقال الفراء في كتاب معاني القران الولي والمولى بمعنى واحد والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني ان لفظة مولى وردت بمعان متعددة كالاولى بالتصرف كما ذكرنا والسيد والعم والجار والحليف والعتيق والمعتق والناصر ولا شيء من معانيها سوى الاول بمراده فيكون هو المتعين وهو المطلوب وانما قلنا ان ما عدا الاول غير مراد لان منها ما هو كاذب عليه ومنها ما هو معلوم لكل احد فلا فائدة في اعلامه ونصب الرحال شبه المنبر في ذلك الوقت الشديد الحر والاخبار بما هو ظاهر كقوله من كنت ابن عمه فعلي ابن عمه او من كنت جاره فعلي جاره وهذا مما لا يقوله ذو بصيرة ان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد غير ما ذكرتم وهو ان يراد به المشاجرة التي جرت بين علي وبين زيد بن حارثة وذلك ان عليا قال لزيد انا مولاك كما ان رسول الله مولاك بمعنى ولاء ارث فانكر زيد ذلك فاراد رسول الله ان يصدق عليا بهذا الكلام قلت هذا الكلام باطل وذلك لان زيدا قتل في سرية موته سنة ثمان من الهجرة وهذا الكلام كان في حجة الوداع سنة عشر من الهجرة فاين احدهما من الاخر الثالث ان مقدمة الخبر ولواحقه ومتمه تدل على ما قلناه اما المقدمة فهو ان رسول الله صلى الله عليه واله تمهد قاعدة هذا الحكم بقوله الست اولى منكم بانفسكم ثم عطف عليه بالفاء بقوله فمن كنت مولاه فعلي مولاه فدل ذلك على ان المراد بالولي هو الاولى والا لم يتم التقديم تلك المقدمة والعطف عليها

فائدة لان ايراد اللفظ المشترك لا مع القرينة الغاز وهو غير لايق بالنبى واما الواحقه فهو ان الصحابة

فى ذلك المقام هنوه لعلى بذلك والتهنية لغير هذا المعنى غير مستحسنة بل ولا شئ من غير هذا

يوجب له التهنية اصلا هذا مع ان عمر صرح بذلك فى تهنيته بقوله بخ بخ لك يا ابن ابيطالب

اصبحت مولاى ومولا كل مومن ومومنة واما متنه فهو ان عليًا احتج به على القوم مرار متعددة

منها يوم الشورى ولم يرد عليه احد بانه لا دليل فيه على مرادك فدل على ان القوم فهموا منه

ما قلناه وهو المط واذا ثبتا انه اولى بالتصرف فينا كان هو الامام اذ لا نعنى بالامام الا ذلك

قال الخامس قوله الخ اقول هذا هو الوجه الخامس من دلائل امامته ومضمونه ان النبى

قال لعلى لما خرج الى تبوك وخلف عليًا فى المدينة فخرج لوداعه وقال انى لم اتخلف عنكم فى غزاة

قط فقال له الا ترضى ان تكون منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى وقال له ايضا فى

غير ذلك من المواطن ووجه الاستدلال به على امامته يتوقف على مقدمات الاولى تصحيح الخبر

وهذا ايضا مما لا شك فى تواتره عند المخالف والموالف فالمخالف يستدل به على افضليته والموالف

على امامته وقد خرج هذا الحديث البخارى ومسلم فى صحيحهما المقدمة الثانية ان المراد بالمنزلة هنا

جميع المنازل الا النبوة والدليل عليه هو انه ليس مراده منزلة واحدة وكلما كان كذلك كان المراد جميع

المنازل اما الاول فلانه استثناء منه ولا شئ من الواحد بالشخص يستثنى منه ما جماع اهل

العربية على وجوب كون المستثنى منه امر متعددا واما الثانى فلوجوه الاول ان الناس قايلان

قايل ان المراد منزلة واحدة وهو خلافته فى حياته وقائل ان المراد جميع المنازل فالقول بانه

ليس المراد منزلة واحدة ولا جميع المنازل خارق للاجماع الثانى انه لو لم يكن المراد جميع المنازل

لما حسن الاستثناء لان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل كالعدد وحيث لا اخراج لم يكن

الاستثناء حقيقة بل مجازا والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل الثالث انه لو لم يكن المراد

المنازل

الجميع لزم الاجمال وعدم فهم مراد الحكيم من اللفظ واللازم بط فكذا الملزوم بيان الملازمة انه

لما تبين عدم الارادة المنزلة الواحدة وجب ارادة جميع المنازل لان حمله على بعض المنازل

المعينة دون بعض ممتنع لعدم اشعار اللفظ بذلك البعض فبقى ان يحمل على بعض غير معين و

هو اجمال من غير معين وهو ممتنع من الحكيم المقدمة الثالثة ان هرون لو عاش بعد موسى

السادس انه كان افضل الصحابة فيكون هو الامام اما الشيعة فتمسكوا فيه بوجوه الاول انه جمع من الفضائل النفسانية كالعلم والذكاء والكرم الفضائل البدنية كالزهد والعبادة والشجاعة وغيرها وذلك مالم يحصل لاحد من الصحابة

لكان خليفة له بوجوه الاول انه لو كان خليفة له حال حياته لقوله اخلفني في قومي فلو لم يكن خليفة بعده لكان معزولا عن هذه المرتبة وهو حط عن مرتبته الثاني انه لو كان شريكا له في الرسالة فلو عاش بعده لكان مفترض الطاعة على قومه الثالث لما كان نبوته كان معصوما ويجب على موسى ان يقدمه على غير المعصوم لقبح تقدم غير المعصوم على المعصوم الرابع ان اليهود وغيرهم نقلوا ان موسى نص عليه وجعله وصيه وخليفته بعده فلما مات جعل الوصاية في يوشع بن نون وافضى اليه باسرار التورية والالواح وذلك على سبيل الاستقرار لتوصله الى ولدي هرون شبير وشبر وهو يدل على ان هرون لو عاش لكان خليفة بدل يوشع بن نون اذا تقررت هذه المقدمات فنقول ثبت لعلي منزلة من النبي ص بجميع منازل هرون من موسى ومن جملتها كونه خليفة لموسى لو عاش بعده فيكون على كذلك لانه لو عاش بعده وهو المط قال السادس انه اكح

اقول الدليل السادس على امامته ع وهو انه افضل الناس بعد رسول الله وكل من كان كذلك فهو الامام اما الصغرى فلنا في بيانها طريقان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فمن وجوه الاول قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم والمراد بانفسنا هو علي لما ثبت بالنقل الصحيح وليس المراد ان نفسه نفس النبي ص في الحقيقة لبطلان الاتحاد فوجب حمله على المجاز اي نفسه كنفسه اذ هو المتعارف بين اهل اللغة في قولهم زيد كالاسد اي مثل الاسد في الشجاعة وابو يوسف هو ابو حنيفة اي مثله في الفقه ومعلوم ان نفس النبي افضل من ساير نفوس الصحابة فنفس علي كذلك الثاني خبر الطاير خبرا متواترا ان النبي اتى بطاير مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطاير فجاء علي والمعنى من محبة الله تعالى هو ارادة الثواب الزايد وذلك لا يتحقق الا باكمل الطاعات فيكون طاعة على اكمل فيكون افضل الثالث ان النبي لما آخى بين الصحابة اخى بينه وبين علي والمواخات لرسول الله دالة على افضليته على باقي الصحابة الرابع روى عن بن مسعود انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله علي خير البشر من ابى فقد كفر الخامس روت عايشة انها قالت كنت عند رسول الله اذ اقبل علي فقال رسول الله هذا سيد العرب فقلت يا رسول الله الست سيد العرب فقال انا سيد العالمين السادس روى البيهقي عن النبي ص انه قال من اراد ان ينظر الى آدم في علمه

عاش

بابه يوسف ... فنقول ثبت

والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر الى على بن ابيطالب
وهذا دال على مساواته للانبياء المذكورين عليهم السلام وقد كان هولاء افضل الناس فى السابق
لهم كذلك السابع روى عن النبى انه قال لفاطمة عليها السلام ان الله تعالى اطلع على اهل الدنيا فاختار
اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك فاتخذه وصيا الثامن روى انس عن النبى
انه قال ان اخى ووزيرى ووصيى وخير من اترك بعدى يقضى دينى وينجز وعدى على بن ابى طالب
والاخبار فى هذا الباب كثيرة لا يمكن حصرها بعد ولا ضبطها بحد كما روى عن اخطب خوارزم عن
النبى لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن والانس كتاب وحساب لما احصوا فضائل على
بن ابيطالب واما تفصيلا فهو ان الفضائل اما نفسانية او بدنية او خارجية وكان على
افضل فى كل واحد من هذه الفضائل اما نفسانية فكالعلم والزهد والفطنة والحلم و
حسن الخلق والحرص على اقامة الدين وغير ذلك واما العلم والزهد فسابق بيانهما واما
الحلم فقد بلغ فيه الغاية القصوى ولم يقابل المسيئ باسائته كما صفح عن مروان بن الحكم
يوم الجمل وكان من اعدى الناس له وكان عبد الله بن زبير يشتم عليا على رؤس الاشهاد
حتى قال على لم يزل الزبير رجلا منا اهل البيت حتى نشأ له عبد الله واستاسر يوم
الجمل وعفى عنه وعفى عن سعيد بن العاص مع عداوته له واكرم عائشة وبعثها الى المدينة
مع عشرين امرئة مع حربها له وصفح من اهل البصرة مع حربهم له وشتمهم له ولاولاده
وخروج لاصحاب معاوية عن الشريعة حتى بهروا مع انهم فعلوا مع اصحابه اشد من ذلك
الى غير ذلك من مواضع حلمه واما حسن الخلق فقد كان اشرف الناس خلقا واطلقهم وجها
حتى نسبه عمر الى الدعابة هذا مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة كان فينا كاحدنا
لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف
على راسه وقال معوية لقيس بن سعد ابا حسن فقد كان هشا بشا ذا فكاهة فقال
قيس اما والله لقد كان مع تلك الفكاهة والطلاقة اهيب من ذى لبد قد مسه
الطوى تلك هيبة التقوى ليس كما هابك طغام الشام واما الحرص على اقامة الدين
فاظهر من الشمس لم يراقب اخا ولا عما ولا ابن عم ولا صاحبا وتفصيل ذلك مشهور واما

البدنية كالزهد والعبادة والشجاعة فسيأتي بيانها واما الخارجية فمنها نسبه الشريف وقربه
من رسول الله وهو اقرب من عباس لان ابا طالب اخو عبد الله من الابوين والعباس اخوه من الاب
ومنها زواجه بسيدة نساء العالمين ومنها شرفه بالاولاد بحيث لم يحصل لاحد من المسلمين كاولاده
عليهم السلام **قال** الثاني انه كان اعلم الخ **اقول** استدل المصنف على كونه افضل بوجهين الاول انه
اعلم الخلق بعد رسول الله فيكون افضل والكبرى ظاهرة واما الصغرى فلوجوه الاول من حيث البرهان
اللمي وهو الاستدلال على الشيء باسبابه وعلله وتقريره ان عليا كان في غاية الذكاء والفطنة
وقوة الحدس وشدة الحرص على التعليم واقتناء الفضائل وكان النبي الذي هو معلمه واستاذه
اعلم الخلق واحرصهم على ايصال العلم الى المتعلم وكان لعلي معه ملازمة شديدة من حين طفوليته
الى حين مفارقته الدنيا بحيث لم يفارقه وقتا من الاوقات الا اوقاتا يسيرة كان يبعثه فيها
الى الجهاد ولا شك ولا ريب في انه اذا كان المعلم بهذه الصفة والمتعلم بهذه النسبة مع شدة
الملازمة بينهما فيكون المتعلم اعلم الخلق بعد ذلك المعلم لحصول الشرايط بالنسبة الى القابل
والفاعل فيحصل التاثير التام وهو ضروري فيكون علي اعلم الخلق وهو المطلوب **قال** الثالث قوله
الخ **اقول** الوجه الثاني الى انه اعلم وهو استدلال من حيث النص على ذلك من وجوه
الاول قوله اقضاكم علي والقضاء يفتقر الى جميع العلوم فيكون علي عالما بها ولم ينص على
احد من الصحابة بمثل ذلك بل نص بحصول نوع علم خاص كقوله اقرءكم ابي اي اعلمكم بايراد القرآن
وقوله افرضكم زيد اي اعلمكم بالفرائض وهو المواريث وذلك كله جزء من اجزاء القضاء
الثاني قوله انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد الحكمة فليأتها من بابها واذا كان هو الباب
فهو اعلم الاصحاب الثالث قوله تعالى وتعيها اذن واعية ذكر المفسرون انها علي اذ نزلت
وهو مبالغة في وصفه بالوعاية فيكون اعلم وهو المطلوب **قال** الرابع قوله الخ
اقول الوجه الثالث على انه وهو استدلال باخباره عن نفسه واخباره حق لما ثبت من عصمته
وهو من وجوه الاول قوله لو كسرت لي الوسادة وجلست عليها لحكمت بين اهل التوراة
بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله
ما من اية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي

الخامس ان الصحابة يرجعون اليه في الاحكام ويأخذون عنه الفتاوى ويعتذرون ويرجعون الى الحكم اذا خالفهم واخطأوا الحكم في الاحكام ودلهم على ذلك الظلم ورجعوا اليه منه

شيء نزلت وذلك دليل على معرفته بجميع الشرايع ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك بل قال ابو بكر يوم
السقيفة وليتكم ولست بخيركم وعلي فيكم فان احسنت فاعينوني وان اسئت فقوموني ان
لي شيطانا يعتريني فاستدل انت بكلامهما على الفرق بينهما اعترض ابو هاشم الجبائي على قوله
لحكمت بين اهل التورية بتوراتهم الى اخره بان هذه الكتب منسوخة فكيف يجوز الحكم بها والجواب
المراد انه متمكن من تفصيل احكامها كما انزلت وبيانها لمن له العمل بها بعد اداء حق الجزية او
المراد بيان احكامها وما نسخه القران منها وما لم نسخه او المراد استخراج المواضع الدالة على
نبوة نبينا محمد م الثاني قوله بل اندمجت على مكنون علم لو بحت به لاضطربتم اضطراب الارشية
في الطوى البعيدة وقوله ان ههنا واشار الى صدره لعلما جما لو بحت به اما اصبت له حملة
الثالث قوله لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا وقوله سلوني قبل ان تفقدوني سلوني
عن طرق السماء فاني اعلم بها من طرق الارض الى غير ذلك من اقواله ومن تتبع كلامه
وجد اكثر من ذلك قال الخامس ان الصحابة الخ اقول هذا هو الوجه الرابع على انه عليه
الصلوة والسلام اعلم وهو استدلال ببرهان اني ماخوذ من اختلاط الصحابة وغلطهم و
انه بين لهم الصواب فيكون اعلم وهو المطلوب وبيان ذلك اما ابو بكر فمن وجوه الاول
ان بعض اليهود سئله اين الله ثم فقال على العرش فقال اليهودي خلت الارض منه ح و
اختص ببعض الامكنة فامره ابو بكر بالانصراف فلقيه علي بعد ان استهزء بالاسلام
فقال له علي ان الله تعالى اين الاين فلا اين له الى اخر الحديث فاسلم على يده الثاني انه
سئل عن الكلالة والارث فلم يدر ماهما فاوضحهما علي الثالث ان شخصا في زمن ابي
بكر شرب الخمر وادعى انه جهل تحريمها فلم يدر ابو بكر ما وجه الحكم فقال علي اختبروا حالته من
المهاجرين والانصار انه هل سمع منهم اية التحريم ام لا فان لم يسمع فلا حد عليه فوجدوه
لم يسمعها فاسقط الحد عنه الرابع ان حمارا دخل على بقرة فنطحت فمات فحكم ابو بكر باهدار الحمار
فقال علي ان كان دخل عليها في منامها فهو هدر والا فلا فصوب النبي م حكمه في ذلك وغير ذلك
مما يطول تعداده واما عمر فمن وجوه الاول ان امرئة زنت على عهده وهي حامل فامر برجمها
فقال له علي ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل فاطلقها فقال لولا علي لهلك

عمر الثاني ان عمر اتي بامرأة وَلدت لستة اشهر فامر عمر برجمها فنهاه علي قال الم تسمع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا ثم قال في موضع آخر والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فقال عمر لولا علي لهلك عمر وخلى سبيلها والثالث ان قدامة شرب الخمر على عهد عمر فاراد ان يحده فقال لا يجب علي الحد لان الله تعالى يقول ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات فدرأ عمر عنه الحد فقال علي عليه السلام ليس قدامة من اهل هذه الآية ولا من سلك سبيله في ارتكاب ما حرم الله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرما فاردد قدامة واستتبه فان تاب فاقم عليه الحد وان لم يتب فاقتله فلم يدر عمر ما يجازيه فقال علي عليه السلام اجلده ثمانين جلدة لانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى الرابع ان عمر اتي بامرأة مجنونة شهد عليها بالزنا فامر برجمها فنهاه علي وذكر له قوله رفع القلم عن ثلثة [illegible] حتى يفيق الى غير ذلك من مواضع تماخطائه مما يطول عليه الباب بذكرها واما عثمان فمن وجوه [illegible] في تنبيه كفاية وهو ان خطاء عثمان وزلله مشهود وكلام علي له في ذلك كثير ماثور حتى ان الخطاء وزلله الى تجاوز الاعيان الصحابة عنه حتى آل الحال الى قتله وقد كتب اصحابنا في بدع هذه الثلثة وبيان خطائهم في احكامهم ما فيه غنية لمن اراده ووقف عليه **قال** السادس القضايا الخ **اقول** الوجه الخامس على كونه اعلم انه قضى بقضايا غريبة وحكم باحكام عجيبة يعجز عنه حذاق العلماء فمنها انه اتي بعبد قيده مولاه وحلف لا يطلقه حتى يتصدق بزنة القيد فقال علي بقصعة فيها ماء فاتى ثم حط رجل العبد وفيها العبد ثم رفع القيد من الماء وقال علي ببرادة الحديد وطرحها في الماء الى ان عاد الماء مكانه لما كان القيد فيه ثم قال لمولاه تصدق بزنة هذه البراية فانها زنة القيد ومنها انه اتى اليه شخصان يتحاكمان فقال لهما ما خطبكما فقال احدهما اني اصطحبت انا وهذا الشخص في الطريق وكان معي خمسة ارغفة ومعه ثلاثة ارغفة فجاء رجل فعرضنا عليه الاكل فاكل معنا فلما انصرف رمى لنا ثمانية دراهم فقلت له خذ ثلاثة دراهم بعدد ارغفتك وانا خمسة بعدد ارغفتي فقال لا آخذ الا النصف فقال لهما ان هذا مما لا ينبغي ان يتخاصم عليه الناس فقال صاحب الثلاثة لا اريد الا مر الحق فقال اذا كنت لا تريد الا مر الحق فلك منها درهم واحد فقال وكيف ذلك فقال لان ثمانية الارغفة انقسمت اربعة وعشرين جزء لكل واحد منكم ثمانية اجزاء فاكلت انت ثمانية اجزاء فبقي من خبزك جزء واحد واكل هذا من خبزه ثمانية اجزاء فبقي له سبعة اجزاء فلو لم تأكل الضيف من خبزك جزءا ومن خبزه سبعة اجزاء فيكون لك درهم واحد ولصاحبك سبعة دراهم وغير ذلك من القضايا العجيبة التي لا نطول بذكرها **قال** السابع ان جميع الفضلاء الخ **اقول**

الثامن كان اشجع الصحابة حوزة الفتوح باجمعها كانت عليه ولم يبارزه احد الا قتله ووقائعه في الحروب كثيرة مشهورة لا تخفى كثرة ولم يسبقه احد ممن تقدمه ولا يلحقه احد ممن تأخر عنه متن

الوجه السابع على انه اعلم لان جميع الفضلاء في العلم ينتسبون اليه ويأخذون علومهم منه وذلك كثير مشهور غير انا نذكر من ذلك العلوم المشهورة فمنها علم اصول الدين ووجوده في كلامه وكونه مستنبطاً من خطبته ظاهر بين ورؤساء الاصوليين ينتسبون اليه فانهم اما اشاعرة او معتزلة اما الاشاعرة فشيخهم ابو الحسن الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة وابو علي قرء على ابي يعقوب الشحام وابو يعقوب قرء على ابي الهذيل وابو الهذيل قرء على عثمان الطويل وعثمان قرء على واصل بن عطا وواصل قرء على ابي هاشم بن عبد الله الحنفية وابو هاشم قرء على ابيه محمد بن الحنفية ومحمد قرء على ابيه علي بن ابي طالب واما الشيعة فاخذ العلوم عنه ظاهر ومنها علم الفقه ورجوع رؤساء المجتهدين الى تلامذته والى اولاده الآخذين علومهم عنه مشهور ومنها علم التفسير والمفسرون كلهم يرجعون الى عبد الله بن عباس وهو كان من احد تلامذته حتى روى انه شرح له في باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى آخره ومنها علم النحو ومشهور انه هو الذي استنبطه لابي الاسود الدؤلي حين دخل عليه فقال يا امير المؤمنين فسدت السن الناس فانح لهم نحوا فكتب عليه السلام الكلام كله ثلاثة اشياء اسم وفعل وحرف فالاسم ما انبأ عن المسمى والفعل ما انبأ عن حركة المسمى والحرف ما جاء لمعنى في غيره كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور فاخذه ابو الاسود وفرع عليه هو وغيره حتى صار علما مشهورا ومنها علم الخطابة والبلاغة واليه تنتهي الرجال حتى قيل في كلامه انه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق ومنه تعلم الناس اصناف البلاغة حتى قال معوية ما سن الفصاحة لقريش غيره وقال ابن نباتة حفظت من خطبه مائة خطبة وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت من خطبه سبعين خطبة الى غير ذلك من العلوم التي يطول تعدادها **قال** الثامن انه **اقول** لما فرغ من كونه افضل من حيث العلم شرع ان يبين كونه افضل من حيث الشجاعة وغيرها من خصايصه فقال انه اشجع الصحابة وهذا باب البحث فيه ايضاح للواضح فان شجاعته مما يضرب به الامثال واعترف باعدائه ببلوغ الغاية حتى ان كل شجاع اليه ينتمي فقد روي ان معوية انتبه يوما فرأى عبد الله بن زبير جالسا تحت رجليه فقال له لو شئت ان افتك بك لفعلت فقال لمعوية لقد شجعت بعدنا قال وما الذي تنكر من شجاعتي وقد وقفت بالصف بازاء علي بن ابي طالب قال لا جرم انه قتلك واباك بيسرى يديه وبقيت اليمنى فارغة يطلب من تقتل بها وقال ابن قتيبة ما صارع احدا قط الا صرعه وهو الذي قلع باب خيبر بيده

شجاعته

وجعل

وجعله جسرا واجتمع عليه عصبة من الناس ليقلبوه فلم يقدروا وكان يفتحه ويرده عشرون رجلاً وقال
ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة ربانية واقتلع هبل من باب الكعبة وكان عظيما جدا و
القاه الى الارض واقتلع الصخرة العظيمة ايام خلافته بيده بعد عجز الجيش كله واخرج الماء من تحتها و
بالجملة بلغ من القوة والشدة غاية لم يبلغ اليها احد حتى قيل انه كان يقط الهام قط الاقلام وشجاعته
العظيمة الى فضيلة اخرى كبرى وهي الجهاد حتى ان اكثر الفتوح كانت على يديه بل كلها ولو لم يكن الا
ضربته [illegible] عبدود التي قال فيها النبي صلعم لضربة علي لعمرو بن عبدود افضل من عمل الثقلين وبالجملة
[illegible] ما شهرته تغني عن تحديده واذا كان اشجع واكثر جهادا كان افضل وهو
المط **قال** التاسع انه كان الخ **اقول** من دلائل افضليته كونه ازهد الصحابة وهذا ايضا باب
لما هو [illegible] سيد الابدال واليه تشد الرجال اعرض عن الدنيا اعراض من لم ينل منها ذرة
مع انه كان يجبى اليه [illegible] يخلف دينارا ولا درهما وطلق الدنيا ثلاثا مبالغة في تركها وقال
اليك عني يا دنيا فقد طلقتك ثلاثا لا رجعة لي فيك ولم يشبع من طعام قط وكان اخشن الناس
ماكلا وملبسا قال عبد الله بن ابي رافع دخلت عليه يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير
يابسا مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين كيف تختمه فقال خفت هذين الولدين يلتانه بزيت
او سمن ومع ذلك يصوم النهار ويفطر على الشعير وكان ثوبه مرقوعا بجلد تارة وبليف اخرى ونعلاه
من ليف او سعف وقال والله لقد رقعت مدرعتي هذه حتى استحييت من راقعها ولقد قال لي
قائل الا تنبذها عنك يا ابن ابي طالب فقلت اغرب عني عند الصباح يحمد القوم السرى وكان اذا تأدم فبخل
او ملح فان ترقى فبنبات الارض فان ترقى فلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا وقال لا تجعلوا بطونكم
مقابر الحيوان وكان مع ذلك اشد الناس قوة ومواعظه وزواجره وتزهيده في الدنيا والترغيب
في تركها مشهورة فاذا كان ازهد كان افضل وهو المط **قال** العاشر انه كان الخ **اقول** من دلائل
افضليته كونه اعبد الناس وهذا ايضا باب ظاهر لا يماثله فيه احد تقدمه ولم يلحقه احد تاخر عنه
حتى انه كان في ايام صفين عند الزوال يرقب الشمس محافظة على ايقاع الصلوة في اول وقتها فقال له
ابن عباس ليس هذا وقت رقوب الشمس فقال يا ابن عباس على الصلوة نقاتلهم وكان اذا اريد اخراج
شيء من نصول الحديد من جسمه ترك حتى يشتغل بالعبادة ثم يخرج منه لعلمهم باستغراق نفسه في

تلك الحالة وغالوا الجبروت وغفلتها فهذا الهيكل وكان يحافظ على النافلة حتى انه بسط له نطع بين الصفين
ليلة الهرير وصلى عليه ورده والسهام تقع عليه بين يديه وعلى جوانبه ولا يرتاع منه ومنه تعلم الناس
صلوة الليل وملازمة النافلة وكانت جبهته كثفنة البعير من طول سجوده واستملت دعواته ومناجاته
من تعظيم الله واجلاله على ما لم يستوق عليه وكان زين العابدين ع يصلي في كل يوم وليلة الف ركعة
ويرمى بصحيفة على سنة المتفجع ويقول انى لى بعبادة على ع واذا كان اعبد الناس كان افضل وهو المط

قال الحادى عشر الخ اقول من دلائل افضليته كونه اكرم الناس بعد الرسول ص وهو ايضا بين فانه
نقل انه عمل بيده عدة حدائق وتصدق بها واثر بقوته وقوت عياله ثلاثة ايام المسكين واليتيم
والاسير فانزل الله تعالى في حقه سورة هل اتى دليلا على افضليته وافضلية زوجته واولاده
وعصمتهم والقضية مشهورة وكان معه اربعة دراهم فتصدق بدرهم ليلا وبدرهم نهارا وبدرهم
سرا وبدرهم علانية فانزل الله تعالى في حقه الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية
فلهم اجرهم عند ربهم فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وتصدق بجملة ماله مرارا حتى انه لم يبق معه شيء
وكان يعمل بالاجرة ويتصدق بها ويشد على بطنه الحجر قال الشعبي كان على ع اسخى الناس كان على الخلق
الذي يحبه الله تعالى ورسوله السخا والجود ما قال لسائل لا قط وقال معوية لو يملك على بن ابيطالب
بيتا من تبر وبيتا من تبن لانفق تبره قبل تبنه وكان يكنس بيت المال ويصلي فيه ويقول يا صفرا
ويا بيضاء غرى غيرى ولم يخلف ميراثا وكانت الدنيا تحمل اليه واذا كان اكرم كان افضل وهو
المط

قال الثانى عشر اخباره بالمغيبات الخ اقول من دلائل افضليته كونه اخبر بالمغيبات
وهذا باب ظاهر فى افضليته على غيره ومساواته للرسول فيكون افضل الناس بعد الرسول وهو المط
اما اخباره بالمغيبات فمن وجوه الاول انه اخبر عن نفسه الشريفة بالقتل في رمضان فقتل ليلة تسع
عشر منه ومضى ليلة احدى وعشرين ولم يزل على ثلاث لقم فى افطاره ليالى هذا الشهر فقال له الحسن ع فيه
فقال القى الله تعالى وانا خميص البطن فانما ليلتان او ثلاث الثانى انه قال للبراء بن عازب يا براء يقتل ولدى
الحسين وانت حى لا تنصره فقتل وهو حى لم ينصره وكان يظهر الحسرة على فوات النصرة ولما رجع الى الصفين
اخبر بقتل ولده فى كربلا واراهم ارضها الثالث انه قال يوما على المنبر سلونى قبل ان تفقدونى فوالله
لا تسألونى عن فئة تضل مائة وتهدى مائة الا انبأتكم بناعقها وسايقها الى يوم القيمة فقال له رجل

واذا ثبت انه افضل كان هو الامام لقبح تقديم المفضول (متن)

كم ولحيتي ورأسي من طاقة شعر فقال امير المؤمنين لقد حدثني حبيبي بما سألت عنه فان على كل طاقة شعر من رأسك ملكاً يلعنك وعلى كل طاقة شعر في لحيتك شيطاناً يستفزك وان في بيتك لسخلاً يقتل ابن رسول الله وكان ابنه صبيًّا فلما كان من امر الحسين هو الذي تولى قتله الرابع انه كان يوماً يخطب فقيل له مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال انه لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة حامل لوائه حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب فقال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واومأ الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته خالداً وحبيباً صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل الخامس انه اخبر بقطع يد جويرية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك ابن زياد في ايام معوية واشترى ميثما من امرأة فاخبره عن اسمه فقال سالم فقال اخبرني النبي ان اباك سماك ميثما فارجع اليه فقال صدقت واخبره بصلبه على باب عمرو بن حريث عاشر عشرة واراه النخلة التي صلب على جذعها فحبسه عبد الله بن زياد مع المختار ثم صلب قبل قدوم الحسين بعشرة ايام لشدة حبه لعلي وقال لرشيد الهجري انك تقطع يداك ورجلاك وتصلب ففعل به زياد بن نصر الحارثي واخبر بصلب مزرع بن عبد الله بين شرفتين من شرف المسجد فصلب واخبر اصحابه بانه يعرض عليهم سبه والبراءة منه فسوغ لهم السب دون البراءة واخبر بولاية الحجاج وانتقامه منهم السادس انه اخبر بقتل ذي الثدية فلم يظفروا به في القتلى فقال ما كذبت ولا كذبت ثم قال فاعتبرهم حتى وجده وشق قميصه فوجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعرات يتجاذب كتفه مع جذبها ويرجع كتفه مع تركها واخبروه بعبور اهل النهروان الفرات فقال لم يعبروا وان مصارعهم دون القنطرة ثم اخبر ثانياً فانكر ذلك فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم عبروا لكنت اول من يقاتله فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد ابين لك ذلك الامر السابع انه كان جالساً الذي قار لاخذ البيعة فقال يأتيكم من قبل الكوفة الف رجل لا ينقصون رجلاً ولا يزيدون رجلاً يبايعوني على الموت فقال ابن عباس جزعت وخفت النقصان والزيادة فيفسد علينا الامر فاحصيت القبيلين فنقص واحد فبينما انا افكر في ذلك اذ اقبل اويس وبايع على القتل الى غير ذلك من اخباراته وهي اكثر من ان تحصى ذكرنا بعضها **قال** واذا ثبت الخ **اقول** لما بين صغرى الدليل بالوجوه المتقدمة شرع في تبيين كبراه اعني كل من كان افضل كان اولى بالامامة من غيره وذلك لقبح تقديم المفضول على الفاضل

قبح تقديم المفضول

نقدم **قال** البحث الرابع فى امامة باقى الائمة الاثنى عشر عليهم السلام **اقول** لما فرغ من اثبات امامة
علىؑ شرع فى اثبات امامة باقى الائمة وهم الحسن والحسين وعلى بن الحسين زين العابدين ومحمد بن على
الباقر وجعفر بن محمد الصادق وموسى بن جعفر الكاظم وعلى بن موسى الرضا ومحمد بن على الجواد وعلى
بن محمد الهادى والحسن بن على العسكرى والخلف الحجة صاحب الزمان صلوات الله عليهم اجمعين ولنا
على ذلك وجوه الاول انه لما كانت المسئلة مسئلة ان الامام يجب ان يكونوا هم الائمة دون غيرهم
لكن المقدم حق فالتالى مثله اما حقيته المقدم فمما تقدم بيانها واما بيان الشرطية فلان من قال
بوجوب عصمة الامام قال بامامتهم وقد دللنا على وجوب العصمة فلو اثبتناها لغيرهم لكنا
خرقنا للاجماع وهو باطل فيكونوا هم الائمة وهو المطلوب الثانى نقلت الشيعة نقلا متواترا نص
النبىؐ على كل واحد واحد منهم باسمه ونسبه وذلك كثير مشهور نقله الطوسى من ذلك ما رواه
سلمان الفارسىؓ قال كنت عند رسول الله فى مرضه الذى قبض فيه فجاءت فاطمة عليها السلام
فبكت وقالت يا رسول الله اخشى الضيعة من بعدك فقال يا فاطمة اما علمت ان الله تعالى اختار الفنا على جميع
خلقه وان الله تعالى اطلع على الارض اطلاعة واختار منها اباك ثم اطلع ثانية واختار منها زوجك و
امرنى ان اتخذه وليا ووزيرا وان اجعله خليفتى فى امتى فابوك خير انبياء الله تعالى وبعلك خير الاوصياء
وانت اول من يلحق بى من اهلى ثم اطلع ثالثة فاختارك وولدك فانت سيدة النساء
والحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وابنا بعلك اوصيائى الى يوم القيمة والاوصياء بعدى
اخى علىؑ والحسن والحسين ثم تسعة من ولد الحسين عليهم السلام وعنه صلى الله عليه وآله انه قال
للحسين هذا ولدى امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم افضلهم وعن جابر بن
عبد الله قال لما نزل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم قلت
يا رسول الله عرفنا الله ورسوله فمن اولى الامر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك فقال هم خلفائى
يا جابر وائمة المسلمين بعدى اولهم على بن ابيطالب ثم الحسن ثم الحسين ثم عد تسعة من ولد الحسين
وايضا من طريق الخصم ما رواه مسروق قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول له شاب
هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة فقال انك لحدث السن وان هذا شيء ما سئلنى
احد عنه نعم عهد الينا نبينا صلى الله عليه وآله انه يكون من بعده اثنى عشر خليفة عدد نقباء

بنى

البحث الرابع فى امامة باقى الائمة الاثنى عشر عليهم السلام ... وجوب العصمة ولا ... الائمة الاثنى ... الاجماع على ذلك من اثبت العصمة ... قال بامامتهم خاصة دون ... والنقل التواتر من ... الشيعة نقلوا عن سلف

بعض النبى على كل واحد منهم ونص على امام ... ولا يتوهم ... لم يكن افضل منهم ... الافضل ... كل واحد فى زمانه كان افضل من كل موجود ... فيكون اولى بالامامة منه

واما غيبة الامام فاما ان يكون لخوف على نفسه من اعدائه ونحوه تعالى ولهذا فلا يظهر على اوليائه اما لمصلحة خفية استاثر الله تعالى بعلمها ولا استبعاد فيكون عمره طويلا فقد وجد في الازمنة الماضية والقرون السالفة من عمر عمرا اطول من عمره واثبت ان الله تعالى قادر على كل مقدور فلا شك فانه

بني اسرائيل وروى البخاري عن جابر بن سمرة قال سمعت رسول الله يقول يكون بعدي اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وغير ذلك من رواياتهم فقد بين ان الائمة بعده اثنى عشر خليفة فنقول كل من قال بهذه المقالة جعل الائمة فيهم والاخبار في هذا الباب كثيرة لا تحصى الثالث نقلت الشيعة على كثرتهم في البلاد وانتشارهم خلفا عن سلف نقلا متواترا النص من كل واحد منهم على لاحقه فيكون كل واحد منهم اماما وهو المطلوب الرابع ان كل واحد منهم كان افضل من كل واحد واحد من اهل زمانه من اشخاص البشر فيجب ان يكون كل واحد امام زمانه والا لزم اما خلو الزمان من امام واما امامة المفضول وكلاهما محال فيكونون ائمة وهو المطلوب واما انهم افضل فذلك ظاهر بين لمن وقف على تواريخهم وتواريخ غيرهم **قال** واما غيبة الامام عليه السلام **اقول** هنا مسائل الاولى في سبب غيبة الامام الثاني عشر فنقول لما دل الدليل على امامته وليس ظاهرا فوجب ان يكون غايبا واما سبب الغيبة فقد ذكر المص سببين احدهما ان يكون سببها خوفا لنفسه لكثرة عدوه وقلة ناصره او الخوف على اوليائه لو ظهر لهم فلذلك لا يظهر على ما الخوف على نفسه ولا خاصا لخوفه على اوليائه وثانيهما ان يكون سبب الغيبة مصلحة خفية استاثر الله تعالى بعلمها ولا يجب ان نعلم تلك المصلحة بالتفصيل لانا اذا اثبتنا الغيبة وعلمنا ان فعل الحكيم لا بد له من علة حكمنا بذلك اجمالا ولم نعلمه تفصيلا الثاني في بيان امكان بقائه هذه المدة الطويلة فنقول لا شك ان هذا امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فيكون قادرا على ابقاء هذا الشخص هذه المدة الطويلة هذا مع ان على هذا التعمير واضعافه قد وقع اما في حق الانبيا كما في نوح وشعيب عليهما السلام واما في حق الاشقياء كما في السامري والدجال واذا جاز ذلك في حق الطرفين فليجز في حق الوسط وهم الاولياء وحيث الحال كذلك فلا وجه لاستبعاد الخصم طول عمره عليه السلام الثالثة في بيان وجوب وجوده في هذه المدة الطويلة وذلك لوجهين الاول النصوص الدالة على وجوده وولادته وطول عمره وغيبته نقلها الشيعة خلفا عن سلف نقلا متواترا عن النبي ص وعن الائمة عليهم السلام الثاني الدليل الدال على ان كل زمان لا بد فيه من امام معصوم وغيره ليس بمعصوم بالاجماع فيجب ان يكون هو موجودا في هذه المدة الطويلة من حين وفات ابيه الحسن العسكري عليه السلام والا لزم انقطاع التكليف والا لزم خلو الزمان من امام معصوم وهو باطل بالاجماع لما تقدم من الدليل **قال**

نفاه مدة طويلة ولا استبعاد ووجوب القطع بوجود وبقاء العمر الطويل النص الدال عليه من النبي ومن الائمة والقول المتواتر بين الامامية والوجه الرابع والدليل الدال على عصمته متن

في سبب غيبة الامام

الفصل الثانى عشر آه اقول فى هذا بحث مباحث الاول فى تعريف الامر والنهى بالمعروف والمنكر اما الامر فقد عرفه المصنف بانه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء [illegible] شامل للامر والنهى فقوله طلب الفعل خرج النهى فانه طلب الترك وقوله بالقول احتراز من طلب الفعل بفعل واجب لناشئة لكن يرجع الى الموت ايضا وقوله على جهة الاستعلاء [illegible] يخرج بذلك السؤال والالتماس [illegible] على جهة التسفل [illegible] الثانى [illegible] التساوى [illegible] اعتبر الاستعلاء كما هو راى [illegible] التحرير [illegible] بعتبر العلو كما هو [illegible] المعتزلة ليدخل قول فرعون ماذا تامرون [illegible] الامر على [illegible] الفعل [illegible] عليهم علمه وتمام البحث مذكور فى اصول الفقه [illegible] فى هذا التعريف نظر فان الطلب مرادف للارادة كما قرره المحققين والامر لفظا [illegible] الاخر بالتعريف [illegible] [illegible] الطلب غير الارادة [illegible] الاحى فانه يكون تارة بالقلب وتارة باليد وتارة باللسان فلا يكون لفظا مطلقا قلت على تقدير التسليم لا فائدة [illegible] بالقول لانه يخرج بها القلبى والجوارحى وايضا الطلب غير شامل للاقسام التى ذكرتها بل هو حقيقة فى الطلب القلبى واستعماله فى غيره مجاز والتعريف يأباه قوله والامر هنا يريد به فى هذا الباب تارة يكون قولا كقولك افعل كذا وتارة يكون فعلا اما قلبيا كالكراهة لتارك المعروف التى يدل عليها الاعراض عنه والتعبس فى وجهه وعدم الانبساط له او جوارحيا كما اذا انتقل الى الضرب والجرح وغير ذلك وبالجملة يرجع حاصل الامر بالمعروف الى الحمل عليه لكن الامر القلبى يجب مطلقا من غير شرط واما اللسانى والجوارحى فانما يجب عند شرايط الاتية واما النهى فهو ضد الامر اى تعريفه ضد تعريفه فيكون على ما قاله هنا النهى هو طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء وبيانه فى الاحتراز والنقص كما تقدم فى الامر وهو ايضا ينقسم الى القلبى واللسانى والجوارحى ويرجع حاصله الى المنع من المنكر واما المعروف فهو الفعل الحسن المختص بوصف زايد على حسنه اذا عرف فاعله ذلك او دل عليه فالفعل جنس وبالحسن خرج القبيح وبقولنا بوصف زايد على حسنه خرج المباح وقولنا اذا عرف فاعله ذلك احترازا من الغافل فانه غير

مكلف وقولنا او دل عليه ليدخل فيه ما اذا لم يعرفه تفصيلاً لكن عرفه اجمالاً وقام الدليل عليه واما المنكر فهو القبيح
الثاني في كيفية وجوبهما فنقول انهما لطفان في فعل المعروف وترك المنكر وكل لطف واجب اما الكبرى فقد تقدمت
واما الصغرى فلان المكلف اذا عرف انه متى فعل المنكر او ترك المعروف منع منه واستحق به او عوقب
عليه كان ذلك صارفاً له عن الاقدام ولا نعني باللطف الا ذلك فيكونان واجبين لذلك وهو المعروف
ولما كان المعروف منقسماً الى واجب ومندوب كان الامر بالواجب لطفاً فيكون واجباً كوجوبه لما بيناه في
الامر بالمندوب لطف فيه فيكون مندوباً كندبه واما المنكر فلا ينقسم فالنهي عنه واجب مطلقاً الثالث
في طريق وجوبهما هل هو السمع لا غير او العقل او السمع معاً قال شيخنا ابو جعفر الطوسي رحمه الله بالثاني
لانهما لطفان كما تقدم وكل لطف واجب وقال السيد المرتضى وابو الصلاح وسالم بن عزيز بالاول
واختاره رضوان الله تعالى عليهم المحقق في تجريده والمصنف رحمه الله في اكثر كتبه واستدلا بما تقريره انه لو
انهما لو وجبا عقلاً لزم كونه تعالى مخلاً بالواجب او وقوع كل معروف وارتفاع كل منكر واللازم بقسميه
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الواجب العقلي عام لا يختلف باختلاف الفاعلين لانه يجب لوجه
وجوبه ووجه وجوبه عام فيكونان واجبين عليه تعالى كوجوبهما علينا واما ان لا يفعلهما فيلزم اخلاله
بالواجب او يفعلهما فيلزم وقوع كل معروف وارتفاع كل منكر لان الامر بالمعروف هو الحمل عليه والنهي
عن المنكر هو المنع منه لكن الوجدان يكذبه وللشيخ ان يقول اي شيء تعني بالحمل والمنع ما كان مؤدياً
الى الالجاء فهو باطل لانه مناف للتكليف وغير المؤدي الى الالجاء وذلك لا يلزم منه ما ذكرتم لانهما
يكونان مقربين كالحدود والتعزيرات فيجوز حينئذ وقوع المنكر وعدم المعروف كما جاز مع الحدود
والتعزيرات الرابع في شرايطهما وقد ذكر المصنف هيهنا منها ثلاثة الاول علم الامر والناهي بكون
ما يامر به او ينهى عنه معروفاً او منكراً والا لجاز العكس فيقع المنكر وارتفع المعروف وهو باطل الثاني
تجويز التاثير والا لزم العبث بالامر والنهي وهو قبيح الثالث عدم حصول مفسدة بالنسبة الى الامر
والناهي او غيره ممن لا يستحق ذلك والا لزم حصول مفسدة اعظم من ترك المعروف وفعل
المنكر الرابع في محل وجوبهما واختلف في ذلك فقال شيخنا ابو جعفر رحمه الله تعالى انه على الاعيان
وقال السيد والمصنف انه على الكفاية استدل الشيخ بوجوه الاول ان جهة الوجوب عامة
بالنسبة الى كل مكلف فيكونان واجبين على الاعيان الثاني انهما واجبان عليه صلى الله عليه وآله

بقوله تعالى خذ العفو وامر بالعرف ودليل الناشى بهم عام الثالث ظاهر قوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف و تنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم ويدعو اخياركم فلا يستجاب لهم واستدل السيد والمص بان الغرض وقوع المعروف وارتفاع المنكر وبعد حصولهما من واحد فوجوبهما على غيره عبث وفيه نظر فان للشيخ ان يقول لا نم ان الغرض هو ذلك لا غير لجواز ان يكون الغرض مع ما ذكرتم حصول الثواب للامر والناهي بالقصد الى وقوعهما سلمنا لكن ليس الكلام في وجوبهما بعد الوقوع اذ من شرطهما كونهما ما يتوقعان في المستقبل لان الامر بالماضي والنهي عنه عبث بل الكلام فيما قبل الوقوع وعلى هذا لا يلزم العبث **قال الفصل الثاني عشر في المعاد اقول** لما فرغ من المباحث المتعلقة بالاعتقاد شرع في احوال المكلفين بعد موتهم في اثبات ذلك الاعتقاد وجودا وعدما فان الدنيا دار اكتساب والاخرة دار جزاء والمعاد مفعل من العود وهو اسم لزمان العود او مكانه والمراد هنا الوجود الثاني للاشخاص الانسانية بعد موتها لاخذ الحق منها او اثابته ولما توقف ذلك على معرفة الاشخاص الانسانية اذ الحكم على الشيء بدون تصوره محال قدم البحث عن ماهية الانسان ما هي **قال البحث الاول في حقيقة الانسان اقول** اختلف الناس في ماهية الانسان اختلافا عظيما واضطربت اراؤهم في ذلك اضطرابا جسيما ومرجع اختلافهم الى ان الانسان اما جسم وجسماني او لا جسم ولا جسماني على سبيل منع الخلو القسم الاول ان يكون جسما واختلف في ذلك الجسم ما هو فقال جماعة من المعتزلة كابي علي وابنه ابي هاشم وغيرهما انه هذا الهيكل المحسوس المشاهد المشار اليه المخبر عنه وبه قال السيد المرتضى وقال قوم انه الجزء الناري وقال قوم انه الجزء الهوائي وقال قوم انه الجزء المائي وقيل انه الدم وقيل انه الاخلاط الاربعة وقيل هو الروح وهو مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها مسكنه الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد ومنها تنفذ في العروق والاعصاب الى ساير الاعضاء وقيل انه النفس الذي في الانسان وقال النظام هو جسم لطيف في داخل البدن سار في اعضائه فاذا قطع منه عضو تقلص باقيه الى داخل البدن فاذا انقطع بحيث ينقطع ذلك الجسم اللطيف مات الانسان وهو قريب من مذهب المتكلمين وقال المحققون كابي الحسين البصري وغيره انه عبارة عن اجزاء اصلية في هذا البدن باقية من اول العمر الى اخره لا تتطرق اليها الزيادة والنقصان واختار المصنف في معتبر تصانيفه والفاضل كمال الدين ميثم

الجرانی وغیرهما وهو اقوی ما قیل فی هذا الباب القسم الثانی ان یکون جسمانیاً واختلف فیه فقال ابن الراوندی
انه جزء لا یتجزی فی القلب وقیل هو المزاج المعتدل الانسانی وهو کیفیة متوسطة تحصل من تفاعل الکیفیات
البسیطة المتضادة وقال قوم انه الحیاة وقیل هو تخاطیط الاعضاء وتشکل الانسان الذی لا یتغیر من اول عمره
الی آخره القسم الثالث ان لا یکون جسماً ولا جسمانیاً بل جوهر مجرد غیر متحیز ولا حال فی المتحیز متعلق
بالبدن لیس تعلق الحلول فیه بل تعلق التدبیر له کتعلق العاشق بمعشوقه والملک بمدینته وهو مذهب
جمهور الفلاسفة ومن المتکلمین ابی القاسم الراغب ومعمر بن عباد السلمی من المعتزلة والغزالی من الاشاعرة
وابی سهل بن نوبخت والمفید محمد بن محمد بن النعمان من الامامیة والمحقق الطوسی والمشهور المعتبر هو
هذا المذهب ومذهب الاجزاء الاصلیة وما عدا هذین المذهبین منها ما هو غیر مشهور ومنها ما هو ظاهر
البطلان فلنذکر ما احتج به اهل هذین المذهبین فنقول احتج القائلون بالاجزاء بانه لو کان الانسان عبارة
من المجرد لما امکن الحکم علیه بدون معرفة المجرد واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلاستحالة الحکم
علی الشیء مع الجهل به واما بطلان اللازم فلانا نحکم علی ذواتنا بالافعال کالمجیء والذهاب والتاثیر وغیرها
والحکم علیها بالصفات النفسانیة کالقدرة والعلم والادراک والذکاء والشجاعة والسخاء وغیر ذلک من
الصفات احکاماً صادقة مع عدم شعورنا بالمجرد فلو کان الانسان عبارة عن المجرد لما امکن
حصول تلک الاحکام حال الجهل به وهو ظاهر وهذا الدلیل علی تقدیر تمامه یدل علی نفی المجرد لا
غیر ولا یدل علی نفی باقی الاقوال فیفتقر الی تتمة فنقول اما ما عدا القول بالهیکل المحسوس
فیدل علی بطلانه انها قیاس بکذا من الشکل الثانی لا شیء مما ذکروه ویرجع الیه ما ذکرنا من الاحکام
وکل انسان یرجع الیه تلک الاحکام ینتج لا شیء مما ذکروه بانسان وهو المط والمقدمتان ضروریتان
ظاهرتان واما الهیکل المحسوس فیدل علی بطلانه هو انه یتغیر ویتبدل ویزید وینقص والانسان فی
جمیع الحالات واحد فلا یکون هو هذا الهیکل باجمعه ثم هذا الهیکل یشتمل علی اجزاء تتغیر وتتبدل
واجزاء لا یتبدل ولا یتغیر ولیس الانسان عبارة عن الاولی بما قلناه فی الهیکل فتکون عبارة عن الثانیة
وهو المط واحتج الفلاسفة ومن قال بمقالتهم بان الانسان یعلم معلومات غیر منقسمة فیکون
علمه بها غیر منقسم فمحل علمه غیر منقسم وکل جسم وجسمانی منقسم ینتج ان محل العلم الذی هو الانسان
لیس جسماً ولا جسمانیاً وهو المط فقد اشتمل هذا الدلیل علی مقدمات اربع لا بد من بیانها بالبرهان المقدمة

الاولى ان هيهنا معلوماً غير منقسم وهو ظاهر لوجوه الاول ان واجب الوجود معلوم وهو غير منقسم الثانى ان
المعلوم اما ان يكون له جزء او لا فان كان الثانى فهو بسيط فيكون غير منقسم وان كان الاول فيستحيل معرفته
الا بعد معرفة اجزائه اذ الجزء سابق على الكل فى الوجود فيرد ذلك الجزء غير منقسم فيكون هنا معلوم غير
منقسم الثالث ان الخط موجود بالاتفاق والنقطة طرفه وهو غير منقسمة بالاتفاق وهى معلومة فيكون
هنا معلوم غير منقسم المقدمة الثانية ان العلم بغير المنقسم يجب ان يكون غير منقسم وذلك لانه
لو انقسم لكان كل جزء من اجزائه اما ان يكون علما بذلك المعلوم او بشئ من اجزائه او لا يكون علما بذلك
المعلوم ولا بشئ من اجزائه والاقسام الثلاثة باسرها باطلة وهى لازمة على تقدير كونه منقسما فلم
يكون منقسماً وهو المط اما بطلان القسم الاول وهو ان يكون ذلك الجزء علما بذلك المعلوم فلانه يلزم
منه مساواة الجزء للكل وهو مح اذ الجزء مغاير للكل وهو ظاهر واما الثانى فلاستلزامه ثبوت
الجزء لذلك المعلوم الذى فرضناه غير منقسم وهو مح واما الثالث فلانه اذا لم يكن ما فرضناه علما بذلك
المعلوم علما به لان اجزائه ليست علما به ولم يحصل امر اخر يقتضى العلم به فلم يكن ح علماً به
اصلا والفرض انه علم به هف وان كان الاول كان ذلك الحاصل هو العلم بالحقيقة اذ الوقوف
على المعلوم انما حصل العلم به والتركيب الذى فرض يكون اما فى قابل العلم ان كان ذلك الزائد قائماً
بالاجزاء او فاعله ان كان حاصلاً من الاجزاء والفرض ان التركيب فى العلم هف المقدمة الثالثة
ان محل ذلك العلم الغير المنقسم يجب ان يكون غير منقسم لانه لو انقسم لكان العلم اما ان لا يكون
حالا فى شئ من اجزائه وهو خلاف الفرض او يكون حالا فى واحد من اجزائه وننقل الكلام اليه ونقول
كما قلناه فى الاول ويتسلسل او يكون حالا بتمامه فى كل واحد واحد من اجزائه ويلزم حلول العرض الواحد
فى المحال المتعددة او يكون بعضه حالاً فى بعض اجزاء محله فيلزم انقسام ما فرض غير منقسم هف
والحاصل انه لو لم يكن محل العلم غير منقسم للزم اما خلاف الفرض او التسلسل او كون العرض الواحد
فى المحال المتعددة او فرض ما ليس بمنقسم منقسماً والاقسام الاربعة باطلة وهى لازمة على تقدير
انقسام المحل فلا يكون منقسماً فيكون غير منقسم وهو المط المقدمة الرابعة ان كل جسم وجسمانى
فهو منقسم وهو بناء على نفى الجزء الذى لا يتجزى وقد تقدم الاستدلال عليه والاعتراض على
هذا الدليل وهو ان نقول اما المقدمة الاولى فنسلمة واما الثانية فممنوعة اما اولاً فلانا

نختار ان ذلك الجزء يكون علماً بذلك المعلوم قوله ويلزم مساوات الجزء للكل قلنا اى شئ تعنى بالمساوات
المساوات فى الحقيقة او فى التعلق ان اردت الاول فممنوع وان اردت الثانى نسلم لكن لا يلزم منه
محال اذ لا يلزم من المساوات فى التعلق المساوات فى كل وجه لا بد له من دليل واما ثانيا فلانا نمنع
ان كل واحد من اجزائه ليس علماً بذلك لكن عند اجتماع الاجزاء يحصل العلم وما ذكرتموه من دليل
ابطاله باطل بالضرورة اذ يلزم منه نفى الماهيات المركبة باسرها وبيانه ان نقول لا شئ من الحيوان
مثلاً بمركب لانه لو كان مركباً لكان كل واحد من اجزائه اما ان يكون حيواناً اولا فان كان الاول لزم
مساواة الجزء للكل وان كان الثانى فاما ان يحصل عند الاجتماع امر زايد باعتباره يكون حيواناً اولا
فان كان الاول لزم ان يكون التركيب فى قابل الحيوان او فاعله لا فيه وان كان الثانى لم يكن ما فرضناه
حيواناً فيلزم انتفاء ماهية الحيوان من البين وهو باطل بالضرورة على ان قوله يلزم منه التركيب
فى القابل او فى الفاعل لا غير ممنوع بل التركيب فى الماهية المركبة الحاصلة عند اجتماع اجزائها واما
المقدمة الثالثة فلانا نختار انه قائم بمجموع الاجزاء ولا يلزم انقسامه الا اذا حل فيه على سبيل السريان
وهو ثم نعليكم بيانه على انا نقول هو قائم به كقيام النقطة والوحدة والاضافة بمحالها المركبة فى عندكم
واما المقدمة الرابعة فممنوعة ايضاً لانها مبنية على نفى الجزء وقد تقدم دليلنا على اثباته **قال**
البحث الثانى فى اعادة المعدوم الى الغير **اقول** اختلف الناس فى ان الشئ اذا عدم عدماً محضاً بحيث
لم يبق له هوية فى الخارج اصلاً هل يمكن اعادته بعينه مع جميع عوارضه ومشخصاته التى كان بها
متشخصاً معيناً ام لا فذهب مشايخ المعتزلة القائلون بثبوت المعدوم الى ان ذلك ممكن بناء منهم
على ان ماهيته ثابتة حال العدم فاذا وجد حصل له صفة الوجود فاذا عدم مرة اخرى لم يبطل ذاته
المخصوصة وانما زالت عنه صفة الوجود لا غير وذاته باقية فى الحالين وقالت الاشاعرة انه بعد ما
بطلت ذاته فصار نفياً محضاً لكنه يمكن اعادته بعينه لما يأتى من دليلهم وقالت الحكماء والمحققون
من المتكلمين كابى الحسين البصرى ومحمود الخوارزمى وغيرهما بامتناع اعادته بعينه واختاره المحقق
الطوسى والمصنف واستدلوا بوجوه الاول ان ما عدم انتفت هويته بحيث لم يبق له
ما يمكن ان يشار اليه ويحكم عليه بصحة العود وتحقق ماهية الشئ شرط فى امكان الحكم عليه وصحة
الاشارة اليه وفيه نظر فان الحكم عليه بامتناع العود حكم عليه فيلزم التناقض الثانى انه لو جاز

اعادة المعدوم لزم اجتماع المتقابلين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو اعيد لاعيد مع جميع عوارضه ومشخصاته التي من جملتها زمانه الذي كان عليه قبل العدم ولو كان مبتدأ لكان كذلك لاعتبار ومعاداً باعتبار وجوده الثاني فيكون مبتدأ معاداً معا فيلزم الجمع بين المتقابلين وهو ممتنع بالضرورة وفيه نظر فانه انما يكون مبتدأ لو وجد مع وقت المبتدأ في ذلك الوقت وذلك ممنوع الثالث انه لو اعيد لما حصل امتيازه عن مثله واللازم باطل لان عدم الامتياز بين الاثنين محال فالملزوم وهو اعادته بعينه ممتنع ايضا وهو المطلوب بيان الملازمة انا اذا فرضنا سوادين احدهما معاداً والاخر مبتدأ لو وجدا معا لم يقع بينهما فرق في الماهية ولا المحل ولا غير ذلك من المميزات الا كون احدهما كان موجوداً ثم عدم والاخر لم يسبق عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لامتناع تحقق الماهية في العدم ولا يمكن الحكم عليها بانها هي حالة العدم وفيه نظر فان التميز في الخارج لا يستدعي التميز هنا والتميز الخارجي في نفس الامر حاصل وهو كاف في تحقق الاثنينية احتج الاشاعرة على ذلك بانه لولا ذلك لزم انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بيان الملازمة ان ماهيته قبل العدم قابلة للوجود والعدم لاتصافها بالوجود تارة وبالعدم اخرى فيجب ان يكون كذلك بعد العدم والا لزم انقلابه من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو انقلاب الحقيقة وفي هذا ايضا نظر وذلك لان الحكم بامتناع وجوده انما هو حكم بامتناع الوجود المقيد بكونه بعد العدم وليس ذلك لامتناع للذات ولا لامر عارض يفارقها بل ذلك لامر لازم للذات وهو كونه بعد العدم ولا يلزم من ذلك انتقالها من الامكان الى الامتناع قال المصنف رحمه الله وقد بحثنا عن كلام الفريقين في كتاب النهاية ونحن لم يتفق لنا الوقوف على ذلك الكتاب لكنا ذكرنا من ادلة الفريقين ما تحصل لنا العثور عليه من فوايد في غير ذلك الكتاب ثم رحمه الله تعالى وجزاه عن طلبة العلم خيرا قال والمعتمد ادعاء الضرورة على الحكم الاول اعني امتناع اعادته بجميع عوارضه ومشخصاته التي بها صار شخصا بعينه وهو ظاهر **قال** البحث الثالث في صحة عدم العالم الخ **اقول** اختلف الناس في صحة عدم العالم فقال طائفة من الحكماء انه ممتنع لذاته لانه واجب الوجود عندهم وقال قوم ان يصح عدمه بالنظر الى ذاته لكن ممتنع نظراً الى غيره وهو انه مستند الى علة واجبة قديمة ودوام العلة تستدعي دوام المعلول وقد تقدم بطلان هذين القولين وقال الكرامية يمتنع عدمه لما ياتي من دليلهم وقال جمهور المسلمين انه يصح عدمه لذاته

واجب الذات عند قوم من الحكماء ممتنع عند قوم لغيره والا لاحتاج المطلوب

العدم لو كانت لذاته لكان

والعدم بالضد ولان الخ

ماهيته قابلة للوجود

والكرامية لا نعدم شئ من

العالم خلاف الفلاسفة

البحث الثالث في صحة فنا

بعد كذلك

المذاهب في عدم العالم

وهو الحق

وهل يعدم ام لا منع منه ابو الحسين البصري واتباعه والا لما صحت اعادة المعدوم والحكم بخلافه نقلي لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وما ذكره ابو الحسين من التأويل بالخروج عن حد الانتفاع ممكن

وهو الحق واستدل المصنف عليه بوجهين الاول ان العالم محدث وكل محدث يجوز عدمه اما الصغرى فقد تقدمت واما الكبرى فلان المحدث هو الموجود المسبوق بالعدم فيكون ماهيته متصفة بهما فيمتنع توارد هما عليه وهو المطلوب الثاني لو امتنع عدمه لكان ذلك الامتناع اما لذاته فيكون واجبا لذاته فيلزم انقلاب الحقيقة من الامكان الى الوجوب وهو محال او لا لذاته ويكون جايز العدم بالنظر الى ذاته وذلك هو المطلوب **قال** وهل يعدم ام لا منع منه الخ **اقول** لا يلزم من جواز عدم العالم وقوع عدمه لان جواز عدم الشيء لا ينافي دوام وجوده ولذلك اختلف القائلون بجواز عدم العالم في ان ذلك الجايز هل يقع ام لا فقال ابو الحسين البصري ومن تابعه في القول بعدم صحة اعادة المعدوم لان ذلك الجايز لا يقع وقال المجوزون ان ذلك يقع احتج ابو الحسين بانه لو عدم لامتنع اعادته واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلامتناع اعادة المعدوم واما بطلان اللازم فللاجماع على وجوب المعاد ولذلك فسر ابو الحسين الاعدام الوارد بلسان الشرع بتفرق الاجزاء وخروجها عن الانتفاع و احتج المجوزون بوجوه الاول قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ولا يكون هالكا الا اذا عدم الثاني قوله تعالى هو الاول والاخر وانما يكون اولا اذا كان موجودا ولا موجود غيره وانما يكون اخرا اذا كان موجودا ولا موجود معه الثالث قوله تعالى كل من عليها فان اي معدوم وليس المراد الاخبار عن الماضي لانه معلوم من دليل حدوثها فيراد المستقبل الرابع قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده ولما كان الابتداء عن عدم محض فكذا الاعادة والا لما صح التشبيه اجاب ابو الحسين واتباعه عن الاول بان المراد هالك بالنظر الى ذاته من حيث امكانه الذاتي وهو لا ينافي استمرار وجوده او يكون المراد بالهلاك الخروج عن حد الانتفاع والميت غير منتفع به وهو الحق وعن الثانية ان الاية ليس فيها شيء من ادوات العموم فجاز ان يراد بها اول الاحياء واخرهم او نقول جاز ان يراد هو اول بحسب الذات والاستحقاق لا بالزمان لان اهل الجنة مخلدون قطعا فلا يكون اخرا بالنسبة اليهم وقد قيل ان معنى كونه اولا اي مبدأ لكل شيء واخرا اي غاية لكل شيء وعن الثالثة ان المراد بالفناء الموت وعن الرابعة ان التشبيه اعم من ان يكون من جميع الوجوه او من بعضها والعام لا يدل على الخاص واعلم ان الاجماع انما انعقد على وجوب اعادة من له حق وعليه حق فجاز ان يبقى في حق المكلف بالتفريق وفي غيره بالعدم المحض لعدم محذور يلزم من ذلك هذا ان قلنا بامتناع اعادة المعدوم

والحق جواز استناد الاعدام الى الفاعل لا الضد ولا الى نفي البقاء لما ... فعلم من بطلانهما منه

قال والحق جواز الخ اقول اختلف القائلون بعدم الاجسام في كيفية اعدامها ويرجع حاصل الاقوال
الى ان الاعدام اما بالاعدام او بطريان الضد او بانتفاء الشرايط ووجه الحصر ان المعدوم اما بذاته او
بواسطة والواسطة اما وجودية او عدمية فالاول هو الاعدام بالفاعل وقد قال به القاضي ابو بكر
في احد قوليه وقريب منه قول ابي الهذيل فانه قال ان اعدامه بان يقول له افن فيفنى كما ان ايجاده بان
يقال له كن فيكون وقال النظام ان الاجسام غير باقية فاذا اراد الله تعالى عدمها لم يوجدها بعد عدمها والثاني
هو الاعدام بطريان الضد وقال به ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم فانهما قالا ان كيفية الاعدام هو ان
يخلق الله تعالى عرضا يسمى الفناء واذا وجد عدمت الجواهر باجمعها ولا يبقى زمانين الا ان ابا علي قال
ان بازاء كل جوهر فناء وابا هاشم قال ان فناء واحدا يكفي في عدم الجوهر ثم ان الاعراض تعدم بانتفاء
الجواهر لانها شرطها وقد تقدم القول على هذا الكلام الثالث هو الاعدام بانتفاء الشرط واختلف القائلون
به فقالت الاشاعرة ان الاعراض غير باقية وان الله تعالى يجدد خلقها في كل آن واذا لم يخلق الاعراض
التي هي شرط في الجواهر تعدم الجواهر وقال القاضي في قوله الثاني ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال
محمود الخياط وامام الحرمين ان الجواهر تحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق الله
اي نوع كان عدم الجواهر وقال الكعبي وبشر ان العرض الذي هو شرط في وجود الجوهر البقاء فاذا لم يخلق الله
البقاء عدم الجواهر الا ان بشرا يقول ان ذلك البقاء قائم لا في محل والكعبي يقول انه في محل والمصنف
رحمه الله تعالى اختار بان الاعدام في الفاعل المختار وابطل القولين الاخيرين اما الثاني فلما تقدم
في باب الاعراض من نفي الفناء وما يرد على القول واما الثالث فلوجوه الاول ما تقدم من بقاء الاعراض
الثاني ان العرض مفتقر الى الجوهر فلو افتقر الجوهر في وجوده اليه لدار الثالث ان الكلام في عدم الشرط
كالكلام في عدم المشروط اما بالفاعل فقد ابطلوه او بالضد فقد ابطلناه او بانتفاء الشرط
فيتسلسل او يدور وهما باطلان الرابع ان البقاء امر عقلي لا عرض وجودي وعلى تقدير تسليمه
لا يعقل وجوده عاريا عن المحل والا لما كان عرضا بل جوهرا ووجوده في المحل يستلزم الدور الخ كما تقدم
قالت الكرامية والاعدام بالفاعل لا يجوز ايضا لان العدم لا يفعل لان المؤثر لا بد ان يكون اثره وجوديا
اذ لو كان عدما لم يكن مؤثرا لانه فرق بين قولنا فعل العدم وبين قولنا لم يفعل واذا كان وجوديا
فاما ان يستلزم عدم الجوهر اولا والاول هو الاعدام بالضد وقد تقدم بطلانه والثاني لم يكن

اعداما

اعدامًا بل ايجادا ولا نزاع فيه قلنا معنى الاعدام عدم التاثير في الوجود او بقائه لا التاثير في العدم لان انقطاع
تاثير الوجود مستلزم للعدم وقولكم لا فرق بين فعل العدم وبين لم يفعل قلنا ممنوع بل الفرق حاصل و
ذلك لان مفهوم فعل العدم تجدد العدم بعد الوجود ومفهوم لم يفعل بقاء العدم العدم على ما كان فظهر
الفرق **قال** ويجوز الخ **اقول** خرق الافلاك وانتشار الكواكب جائزان واقعان خلافا للفلاسفة
لنا على الجواز انها ممكنة فيجوز عليها العدم وزوال الصورة التركيبية وهو المط ولانها محدثة فيكون
ماهيته قابلة للوجود والعدم ولا نعني بالانخراق والانتشار الا زوال التاليف الحاصل بين هذه الاجزاء
المركبة واما الوقوع فالنقل متواتر لقوله تعالى اذا السماء انشقت واذا السماء انفطرت واذا الكواكب انتثرت
وغير ذلك من الايات وهو كثير **قال** البحث الرابع الخ **اقول** ممكن ان يخلق الله تعالى عالما اخر مماثلا
لهذا العالم في فلكياته وعنصرياته بل عوالم اخر خلافا للفلاسفة ويدل على ما قلناه وجوه الاول
انه لو امتنع وجود عالم اخر لامتنع وجود هذا العالم واللازم بط قطعا فكذا الملزوم بيان الملازمة
ان ذلك الامتناع اما ان يكون لذاته او لعارض فان كان الاول لزم امتناع هذا العالم ايضا لانه
مماثل له وحكم المثلين في الصحة والامتناع واحد وان كان الثاني حصل المط لانه بتقدير زوال ذلك
العارض يزول الامتناع فيمكن وجود عالم اخر الثاني اجماع المسلمين على ذلك وهو ظاهر الثالث
تواتر النقل به كقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو
الخلاق العليم وغير ذلك من الايات وجاز الاستدلال في هذه المسئلة بالنقل لعدم توقف صحة
النقل عليها احتجت الفلاسفة بوجهين الاول انه لو امكن خلق عالم اخر لزم امكان الخلاء واللازم
باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان العالم كرة لان الكرية هي الشكل الذي تقتضيه الطبيعة البسيطة
وذلك لان فعل القوة الواحدة في المادة الواحدة فعل متساو واذا كان كرة فاذا وجد مثله يكون كرة
ايضا فتلاقي الكرتان فيحصل بينهما خلاء وهو محال كما تقدم الثاني لو امكن خلق عالم اخر لزم ان يكون
لجسم واحد مكانان طبيعيان وهو باطل اما الملازمة فلانا لو فرضنا ارضا اخرى وسط عالم اخر
لزم ان يكون مساوية لهذه الارض في الحقيقة فيكون لها ميل الى مكانها الطبيعي والا لما كانت مساوية
لها وحيث فرضت جزء من تلك العالم الاخر يكون خارجة عن هذا العالم وطالبة لذلك العالم طبعا فيكون
لها مكانان طبيعيان واما بطلان اللازم فلانه اذا حل الجسم في احد المكانين طبعا يكون تاركا للآخر

الكائنين طبعًا فلا يكون المكانان طبيعيين هف والجواب عن الاول بالمنع من الكبرى قوله لانه التشكل الطبيعي
والقوة الواحدة فعلها متشابه قلنا نمنع الطبيعة على تقدير تسليمه بل هو فعل المختار سلمنا لكن جاز تعدد
آثار القوة الواحدة عند تكثر الآلات والشروط وغير ذلك سلمنا لكن نمنع استحالة التالي وقد تقدم دليل
ثبوته وعن الثاني بالمنع من احتياج الجسم الى طبيعة تقتضي تخصيصه بالمكان بل بفعل الفاعل المختار سلمنا لكن لم
لا يجوز اختلاف طبيعتي الارضين في العالمين فلا يقتضي احديهما الا مكانها الذي في عالمها سلمنا تساوي
الطبيعتين لكن لم يجوز تخصيص بعض طبايع الارضين باحد الامكنة لا لمخصص كاختصاص المدرة
المعينة بمكانها المعين لا لمرجح مع تساوي الامكنة الجزئية من الارض بالنسبة اليها **قال** البحث الثاني
في وجوبه **اقول** اجمع المسلمون على وجوب انقطاع التكليف بمعنى انه ينتهي الى زمان لا يكون
فيه امر ولا نهي بل فيه جزاء الطاعة والمعصية وهو المعبر عنه بيوم القيامة والحشر والجزاء والدليل على ذلك
هو ان نقول كلما وجب ايصال الثواب الى مستحقه وجب القول بانقطاع التكليف لكن المقدم حق فالتالي
مثله بيان حقية المقدم وجهان الاول الاجماع الثاني ما تقدم من كونه تعالى حكيما لا يفعل قبيحا ولا
يخل بواجب واما بيان الشرطية انه لولا انقطاعه على ذلك التقدير لزم الالجاء وهو باطل لانه
مناف للتكليف بيان لزوم الالجاء ان المكلف اذا علم حصول جزاء الطاعة لو فعلها في تلك الحال
وحصول جزاء المعصية او ترك الطاعة لو صدر عنه ذلك في تلك الحال يكون مجبرا على ايقاع
الطاعة وترك المعصية وهو باطل اذ شرط استحقاق الثواب صدور الفعل عنه مختارا والا
لا فرق بين صدوره منه ومن غيره وكان يجوز حينئذ ايصال الثواب الى غير المطيع والعقاب
الى غير العاصي وهو باطل فيكون التكليف منقطعا وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان الالجاء مناف
للتكليف والا لما وقع في الشريعة لكنه واقع فلا يكون منافيا وهو المطلوب وبيان وقوعه ان المكلف
اذا علم انه اذا ترك الصلوة قتل واذا منع الزكوة قوتل واذا شرب جلد واذا زنى رجم كان ذلك
حاملا له على ايقاع الطاعة وترك المعصية وهو عين الالجاء الذي منعتموه قلنا ليس حال الحدود
والتعزيرات في هذه الدار كحال الثواب والعقاب في تلك الدار وذلك لان المكلف بتجويز
عدم شعور النبي او الامام بما اتى ترك الطاعة او ترك المعصية بخلاف حال يوم القيمة فان هذا
التجويز غير حاصل لما تقرر من كونه تعالى عالما بكل المعلومات وهو المتولي لجزاء المكتسبات

ان قيل هذا الجواب باطل بما تقرر من سيرته وهو انه كان يخير الاعراب بين الاسلام والقتل وهو محض الالجاء ولا يمكن ان يتوهم هنا انه يجوز عدم الشعور قلنا لا شك ان هذه الصور الجزئية الالجاء وهو حسن لا مط بل في ابتداء التكليف لاشتماله على مصلحة لا يحصل بدونه وهو وقوف المكلف على ادلة الحق ومحاسن الاسلام فيكون ذلك داعيا له الى دخوله في الايمان مختارا اذ لو لم يدخل في الاسلام ولم يعاشر المسلمين لامكن ان لا يسمع ادلة الحق فيبقى على كفره فحسن الالجاء حينئذ لاشتماله على هذه المصلحة لا مطلقا وهو لطف من الشارع في حق الكافر ولما كان ذلك الاسلام مع الالجاء لم يستحق به ثوابا ولهذا قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اذ الثواب مشروط بالايمان المستند الى العرفان **قال البحث السادس في اثبات المعاد** **اقول** لما فرغ من الامور التي هي كالمقدمات في اثبات المعاد شرع في اثباته واختلف فيه فانكره الدهريون والطبيعيون واثبته معظم الحكماء والمليون ولكن اختلفوا في ماهيته فعند الفلاسفة القائلين بتجرد النفس كافلاطون وارسطو واتباعهما كابي نصر الفارابي وابن سينا انه نفساني لا غير وان كان ابن سينا في الشفا جوز البدني وحكم بان تفاصيله مستفادة من الشرع لكنه منع منه في غيره من كتبه وعند المليين انه بدني وجماعة من المحققين راموا الجمع بين الحكمة والشريعة قالوا هو نفساني وبدني معا وهو غير بعيد عن الصواب واما جالينوس فانه توقف فيه وذلك لان الانسان عنده عبارة عن المزاج وهو مما يعدم بالموت والمعدوم لا يعاد وعلى تقدير ان يكون الانسان عبارة عن اجزاء غير المزاج يجوز اعادته فلذلك توقف اذا تقرر هذا فاعلم ان المعاد البدني جائز واقع اما جوازه فمبني على مقدمات الاول ثبوت الجوهر الفرد وقد تقدم برهانه ردا لكون الانسان لما كان عبارة عن الاجزاء الاصلية تكون اعادتها بجمعها بعد تفرقها وتشتتها الثانية ثبوت الخلاء لان العالم لو كان كله ملاء لما صحت حركة بعض الاجزاء عن بعض عند التاليف والاعادة وقد تقدم دليله وهاتان المقدمتان لم يذكرهما المص هنا لكن ذكرهما غيره كفخر الدين الرازي وكمال الدين ميثم وغيرهما الثالثة كونه تعالى قادرا على كل الممكنات

وقد تقدم دليله وبيان توقفه على القدرة ظاهر لان الفعل الاختياري انما يقع بالقدرة الرابعة كونه تعم
عالما بكل المعلومات الكلية والجزئية وقد تقدم ايضا برهانه ووجه توقفه عليها انه لا بد فيه من غير تميز اجزاء
بدن كل شخص عن اجزاء بدن شخص اخر ليعاد الى كل شخص اجزائه فتوقفه على العلم بين وكذا ان جوزنا اعادة المعدوم
لا بد ان يكون عالما باجزاء بدن كل شخص وما هي عليه حتى يعيدها على ذلك الوجه ولتوقف المعاد على
هاتين المقدمتين توقفا ظاهرا كان سبحانه حيث ما قرر المعاد البدني في القران قرر بعدها هاتين
المقدمتين كقوله تعم وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها
اول مرة وهو بكل خلق عليم فقوله انشأها اشارة الى القدرة لاستلزام الانشا ذلك الى غيره
من الآيات وهو معلوم لمن تدبر الكتاب العزيز واستقرأ اياته اذا تقررت هذه المقدمات
فنقول اما ان نقول بان جميع الاجزاء لم تعدم بل تفرقت لا غير فامكان اعادتها بعد ثبوت هذه
المقدمات ظاهر لان جمعها بعد تشتتها وتفرقها لا شك في امكانه كابتداء خلقها فيكون تعم
قادرا عليه واما ان نقول بعدمها وامكان اعادة المعدوم فظاهر ايضا فالامكان حاصل على التقديرين
واما وقوعه فلوجهين الاول دلالة السمع المتواتر عليه فانه معلوم بالضرورة من دين محمد ص الثاني
ما تقدم من حكمته تعم وكونه لا يخل بواجب فيجب عليه ايصال كل حق الى مستحقه وذلك انما يكون
بالمعاد ولا يضيع فالمعاد واجب حجة الفلاسفة المنكرون لمعاد البدني بوجهين الاول
انه لو صح اعادة الاجسام لزم اما التداخل والخلاء واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم بيان
الشرطية ان الاعادة اما تحصل في هذا العالم او في غيره فان كان الاول لزم التداخل لانه ملاء و
ان كان في غيره لزم كونه شكله كرة لما تقدم من ان الطبيعي الشكل هو الكرة فلو وجد كرة اخرى
فيكون بينهما خلاء الثاني لو صحت الاعادة لانتفت الاعادة واللازم باطل فكذا الملزوم
بيان الملازمة انه لو اكل انسان انسانا اخر بحيث صارت اجزاء المأكول اجزاء للآكل فيوم
القيمة اما ان تعاد تلك الاجزاء الى الآكل فيضيع المأكول او الى المأكول فيضيع الآكل لكن تخصيص
احدهما بالاعادة ترجيح من غير مرجح وهو مح فتكون الاعادة محالة وهو المطلوب والجواب
عن الاول انا نختار انها في هذا العالم والتداخل انما يلزم لو بقي هذا العالم على حاله وكان ملاء
اما على تقدير عدمه كقوله تعم يوم تبدل الارض غير الارض والسموات او على تقدير وجوده

ويكون خلافه كما قدمه لنا عليه ولا يلزم ذلك وعن الثاني انا قد بينا ان الانسان عبارة عن الاجزاء الاصلية التي هي داخل هذا البدن فالاجزاء الماكولة فضلة بالنسبة الى الآكل فيعاد الى الماكول ولا يلزم ضياع الآكل لانها فضلة بالنسبة اليه وكلاهما يعاد وهو المطلوب اذا تقرر هذا فنقول الاعادة واجبة اما عقلا وسمعا معا او سمعا لا غير فالاول كل من له ثواب فانه تجب اعادته لوصول حقه اليه او له عوض او ما عليه تعالى فلئلا يلزم الظلم المنفي عنه تعالى او على غيره فلوجوب الانتصاف والثاني وهم الكفار واطفال المؤمنين فان السمع متواتر باعادتهم ولا خلاف بين المسلمين فيه ولكن لا دليل عقلي على وجوب اعادتهم اما الكفار فلان استحقاق العقاب على المعصية سمعي واما الاطفال فلعدم شرط الثواب بالنسبة اليهم لكنه تعالى وعد بعثهم بقوله ثم الحقنا بهم ذريتهم و كذا من عدا هؤلاء كاطفال الكفار والوحوش لقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون لكن اطفال الكفار لا يجوز تعذيبهم لعدم التكليف ويجوز الانعام عليهم لعموم ورحمتي وسعت كل شيء **قال** البحث السابع في استحقاق المطيع للثواب الخ **اقول** لما فرغ من بحث المعاد وبيان صحته شرع في بيان الامور المرتبة على العود وهي مباحث الوعد والوعيد والوعد هو الاخبار بوصول نفع او دفع ضرر الى الغير او عنه من جهة المخبر والوعيد هو الاخبار بوصول ضرر او فوت نفع الى الغير من جهة المخبر وذلك النفع هو الثواب والضرر هو العقاب والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال فبقيد الاستحقاق خرج التفضل وبقيد اقتران التعظيم خرج العوض والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستحقاق والاهانة فبقيد الاستحقاق خرج الآلام الغير المستحقة كالمبتداء بها وبقيد مقارنة الاستخفاف خرج ضرر مستحق لا بقيد ذلك كالقصاص اذا تقرر هذا فاعلم ان في هذا البحث مسئلتين الاولى ان الثواب هل علة استحقاقه صدور الطاعة من العبد ام لا فقالت المعتزلة الا البلخي نعم وهو مذهب اصحابنا الامامية وقالت الاشاعرة والبلخي لا بل ذلك فضل منه تعالى تفضل على عباده انشاء فعله وانشاء تركه احتج اصحابنا والمعتزلة بان التكليف ... لا عوض في مقابلته ... جائز على الحكيم فيجب ان التكليف من غير عوض قبيح غير جائز من الحكيم والمقدمتان ... بيناه ثم ذلك العوض

[illegible] اهل الدليل — [illegible] في الكلام — اختلفوا [illegible] — [illegible] والجبر والاباحة — على انه سمعيا [illegible] — بان فعل [illegible] — واجبا اما [illegible] — فلان التكليف [illegible] — اذا عصى [illegible] — وايجو[illegible] واما الثاني [illegible]

اما انه يجوز الابتداء به او لا فان كان الاول كان توسط التكليف عبثاً والعبث قبيح غير جايز من الحكيم وان كان
الثاني فهو المطلوب والنفع الذي لا يجوز الابتداء به هو الثواب والطاعة علة في استحقاق الثواب وانما
قلنا ان الثواب لا يجوز الابتداء به لاشتماله على التعظيم والتعظيم لمن لا يستحقه قبيح فان العقلاء يذمون
من يعظم الصبيان كتعظيم المشايخ ويسفهونه وذلك دليل على قبحه وايضا فان النقل دال على ذلك
كقوله تعالى جزاء بما كنتم تعملون وامثاله احتجت الاشاعرة بوجهين الاول ان الحكم باستحقاق الثواب
على الله تعالى يستدعي حاكما ولا حاكم عليه تعالى بل هو الحاكم على كل ما عداه واذا كان هو الحاكم فالحكم
مستفاد منه فيكون شرعيا وهو المطلوب الثاني انه لو كانت الطاعة علة في استحقاق الثواب لزم
اجتماع الضدين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المرتد يستحق الثواب بايمانه السابق
والعقاب بكفره اللاحق ولا يجوز خلوه من عقاب الكفر للاجماع عليه فان وصل اليه ثواب ايمانه لزم
اجتماع الضدين وهو محال وان لم يوصل لزم الاحباط وهو باطل كما يجيء او خلو الطاعة
من الثواب وهو المطلوب واحتج البلخي بان الطاعة واجبة على العبد ولا شيء من الواجب يستحق
عليه ثواب ينتج لا شيء من الطاعة يستحق عليه وهو المطلوب اما الكبرى فظاهرة لان المؤدي لما وجب
عليه لا يستحق عليه عوضا والا لاستحق المديون باداء دينه عوضا عن المدين وهو باطل واما الصغرى
فلان الطاعة شكر وكل شكر واجب اما الكبرى فضرورية واما الصغرى فلان نعم الله تعالى التي هي
اجل النعم ظاهرة على العبد من الايجاد والاقدار والحواس الظاهرة والباطنة وغير ذلك وهي اكثر من
ان تحصى لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فيجب ان يكون الشكر عليها ابلغ الشكر واعظم
مراتب الشكر هو الخضوع والتذلل للمشكور وذلك هو العبادة والطاعة فتكون الطاعة شكرا و
هو المطلوب والجواب عن الاول ان الوجوب ليس شرعيا حتى يستدعي حاكما بل هو عقلي وهو متعلق
المدح والذم اللازمين للافعال الاختيارية لكن الاشعري لما نفى الحكم العقلي والفعل الاختياري
ذكر ذلك على اصله الفاسد وعن الثاني انا نختار انه لا يصل اليه ثواب ايمانه ولا يلزم من ذلك
الاحباط بل استحقاق الثواب مشروط بالموافات بالايمان وذلك غير حاصل هنا لا يقال منع اشتراط
بالموافات والا لزم تاثير المعدوم واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الطاعة حال الوفاة
تكون معدومة فلو اثرت في استحقاق الثواب ح لزم ما قلناه وهو ظ لانا نقول الشرط هو

الاستمرار

الاستمرار على الايمان الى اخر الوفاة وذلك موجود في جميع آنات الاستمرار لكن علامة ذلك الاستمرار هو
الموافات لان الموافات سبب لحصول الاستحقاق وعن الثالث وهو احتجاج البلخي بان الشكر
ضروري ولا شيء من كيفيات العبادة بضروري ينتج من الشكل الثاني لا شيء من كيفية العبادة بشكر
وهو المطلوب اما الصغرى فلان الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم بقرب من التعظيم وذلك ضروري
للعقلاء فان كل عاقل يحكم بوجوب الشكر بهذا المعنى واما الكبرى فظاهرة والا لما وقع الاختلاف
فيها ولما توقفت على النقل وفيه نظر فانه جاز ان يكون اصل الشكر معلوما بالضرورة وكيفياته
وطرقه معلومة من الشرع ولهذا ذكر العلماء ان احد فوائد بعثة الانبياء م هو ان يعلموا كيفية شكر
المنعم المسئلة الثانية ان المعصية هل هي علة في استحقاق العقاب ام لا فقال اهل العدل بالاول
والاشاعرة بالثاني واختلف اهل العدل فقالت المعتزلة انه عقلي وقالت المرجئة والامامية
انه سمعي احتجت المعتزلة بان فعل العقاب لطف وكل لطف واجب اما الصغرى فلان المكلف
اذا علم انه اذا عصى عوقب كان ذلك داعيا له الى فعل الطاعة وترك المعصية ولا نعني باللطف
الا ذلك واما الكبرى فقد تقدمت قالت المرجئة وجه الوجوب غير كاف في الوجوب بل لا بد مع
ذلك من انتفاء المفسدة قالت المعتزلة ان عدم العلم بالمفسدة يدل على عدمها لانا مكلفون
باجتنابها فوجب علينا اعلامنا بها والا لزم التكليف بالمحال ونحن قد اسلفنا في هذا الجواب
نظرا ذكرناه في باب الامامة **قال** البحث الثامن في بقايا مباحث الثواب والعقاب **اقول**
اختلفوا في العلم بدوام الثواب والعقاب فقالت المرجئة انه سمعي وبه قال ابن نوبخت من
اصحابنا وقالت المعتزلة انه عقلي واختاره المحقق الطوسي في تجريده والمصنف واستدلوا
عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب والعقاب لطف وكل لطف واجب اما الصغرى فلان
المكلف اذا علم دوام ثوابه ازدادت داعيته الى فعل الطاعة وكذلك اذا علم دوام عقاب
معصيته توفرت داعيته الى تركها فيكون العلم بالدوام في الصورتين ادخل في اللطفية واما الكبرى
فقد تقدمت الثاني انه كلما كان المدح على الطاعة والذم على المعصية دائمين كان الثواب والعقاب
عليهما دائمين لكن المقدم حق فالتالي مثله اما حقية المقدم فاجماعية واما بيان الشرطية فلان
المدح والذم معلولا الطاعة والمعصية وقد بان دوامهما فتكون علتاهما اعني الطاعة والمعصية

الثاني يجوز توقف الثواب على شرط والا لاستحقاق العارف بالله ثم الجاهل بالنبي صلوات الله عليه يستحق الثواب لان معرفة الله تعالى طاعة مستقلة بنفسها منع

دائمين فيكونان المعلولان الاخران دائمين لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام الاخر فان وجود النهار واضاءة العالم لما كان معلولا لعلة واحدة هي طلوع الشمس لزم فان وجود احدهما وجود الاخر الثالث انه يجب خلوص الثواب والعقاب عن شائبة الضد وكل ما كان كذلك وجب دوامهما اما الصغرى فلان التفضل والعوض جاز ان يكونا دائمين وخالصين من الشوائب اذ لا مانع منه فلو لم يكن الثواب خاليا من الشوائب لكان انقص حالا منهما وهو باطل واما العقاب فلان خلوصه من الشوائب ادخل في باب الزجر عن المعصية فيكون واجبا واما الكبرى فلانهما لو لم يدوما لحصل انقطاعهما فيحصل الالم للمطيع والسرور للعاصي فلم يكونا خاليين من الشوائب وهو باطل لما تقدم وفي هذا الوجه نظر اما الاول فلان بيان الوجه غير كاف بل لا بد من انتفاء المفسدة على انا نقول على تقدير وجوب اللطف لا نم وجوب ما هو اشد لطفية والا لزم التسلسل واما الثاني فلانا لا نم ان المدح معلول الطاعة والا لما وجد بدونها لكنه يوجد كما في حق الواجب تعالى ثم سلمنا لكن لا نم ان استحقاق المدح يوجب دوامه وعليكم بيانه سلمنا لكن لا نم ان دوام احد المعلولين يستلزم دوام الاخر لجواز توقف الاخر على شرط لم يحصل واما الثالث فلانه انما يلزم تجدد الالم والسرور اذا لم يكونا معلومين من قبل وهو ممنوع **قال** الثاني ويجوز الخ **اقول** اختلفوا في ذلك فقال قوم بعدم التوقف بل الطاعة بنفسها موجبة لاستحقاق الثواب وقال الاكثرون يجوز توقفه على شرط واختاره المحقق الطوسي والمص واستدلوا على ذلك بانه لو لم يكن متوقفا على شرط لزم اثابة العارف بالله ثم خاصة مع جهله بالنبي صلى الله عليه وآله واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المعرفة طاعة مستقلة بذاتها موجبة للثواب على ذلك التقدير فلو لم يتوقف استحقاق الثواب بها على شرط لزم جواز اثابة من حصل على المعرفة لا غير ولو كان مكذبا بالنبي صلى الله عليه وآله وهو باطل بالاجماع قالوا لا نسلم ان المعرفة طاعة مستقلة بل هي جزء الطاعة فان الايمان هو معرفة الله ومعرفة الرسول فالمعرفة احد اجزائه فلا يلزم ان يستحق عليها الثواب لكونه معلقا على السبب التام سلمنا لكن لو كان الثواب متوقفا على شرط لكان المدح متوقفا على شرط واللازم باطل فانا العقلاء يمدحون فاعل الطاعة من غير تاخر وبيان الملازمة انهما معلولا علة واحدة هي الطاعة كما تقدم وانا لم نكتف الطاعة في احدهما لم يكف في الاخر قلنا الجواب عن الاول ان الثواب كما يستحق على مجموع الايمان فكذا يستحق على

على الثاني يجوز توقف

اجزائه لان كل واحد من اجزائه له مدخل فى التاثير ولهذا كان من عرف الله تعم ومات قبل عرفانه

للرسول صلى الله عليه وآله مستحقا للثواب وعن الثانى انه لا استبعاد فى كون احد المعلولين موقوفا

على شرط دون الآخر وايضا فانه يجوز ان يحصل المدح بفعل الواجب ولا يستحق بفعله الثواب فانه تعالى

يستحق المدح بفعل الواجب ولا يستحق الثواب **قال الثالث** استحقاق الثواب الخ **اقول**

اختلف المعتزلة فى اشتراط الموافات فى الثواب فقال بذلك البغداديون منهم وانكره الباقون

واختلف الاولون فقال بعضهم لا يثبت الاستحقاق الا فى الآخرة وهو اذا وافى العبد بالطاعة

سليمة الى الآخرة وقال بعضهم يثبت فى حال الموت وهو اذا وافى العبد بها الى الموت وقال بعضهم

بل يستحق الثواب حال الطاعة بشرط الموافات وهو ان يعلم الحكيم منه انه لا يحبط الطاعة الى

حال الموت ولا يقدم على المعصية والمصنف رحمه الله قال ان الثواب مشروط بالموافات واستدل

عليه بقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك ووجه الاستدلال ان العمل الذى يتعقبه

الشرك لم ينقطع بطلانه فى اصله لوجهين الاول انه علق بطلانه على الشرك فلا يكون باطلا

قبله الثانى ان الجملة مركبة من الشرط والجزاء وانما يقعان فى المستقبل وان لم يكن باطلا فى اصله

كان صحيحا حينئذ وهو علة فى استحقاق الثواب مط وعلى ذلك التقدير فاما ان يكون

سقوطه لذاته او للكفر المتعقب او لعدم الموافات والاول باطل والا لما كان معلقا وكذا

الثانى لما يأتى من بطلان التحابط فتعين الثالث وهو المطلوب فيكون معنى بطلانه عدم

الاتيان بشرط الاستحقاق الذى هو الموافات **قال الرابع** فى الاحباط الخ **اقول** اتفق

المطيع اذا كفر زال استحقاق ثوابه اجماعا والكافر اذا آمن زال استحقاق عقابه اجماعا واختلف

فى المؤمن المطيع اذا فعل ما يستحق به عقابا هل يجتمع له استحقاق ثواب واستحقاق عقاب

ام لا فقالت المرجئة والامامية والاشاعرة نعم يمكن ذلك وقال جمهور المعتزلة لا يمكن

ذلك لما يأتى من شبههم ولذلك قالوا بالاحباط والتكفير والاحباط هو خروج فاعل الطاعة

عن استحقاق المدح والثواب الى استحقاق الذم والعقاب والتكفير هو خروج فاعل المعصية عن استحقاق

الذم والعقاب الى استحقاق المدح والثواب ثم ان ابا على الجبائى من المعتزلة قال ان المكلف اذا استحق

خمسة اجزاء من الثواب ثم فعل فعلا استحق به خمسة اجزاء من العقاب فان الخمسة الطارية على

العقابية لخمسة الاولى وبقيت هي وابنه ابو هاشم يقول ان الطارية تسقط الاولى اسقطت وتعدم هي ايضاً
وان كان السابق ازيد من الطاري اسقط الطاري ما قابله وتعدم هي ونفي الزايد ثابتاً كما لو كانت الاولى في مثالنا
ستة بقوله جزء وعلى هذا يسمى هذا الموازنة والحق مذهب الاولين واستدل المصنف على حقيته بوجهين
الاول ان القول بالاحباط والتكفير ملزوم للباطل فيكون باطلاً اما الصغرى فانه يلزم انه من فعل احساناً
واساءة متساويين كخمسة اجزاء وخمسة اجزاء مثلاً يكون بمنزلة من لم يفعل شيئاً اصلاً واساً
وكل ذلك باطل عقلاً وهو ضروري ونقلاً لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال
ذرة شراً يره ومن يعمل سوء يجز به ومن في الشرط للعموم والاول يبطل الاحباط والثاني يبطل الموازنة
الثاني انه لو صح القول بهما لزم اجتماع الوجود والعدم واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان
الثواب والعذاب اما ان يتنافيا اولا فان كان الثاني لم يحصل مطلوبكم وهو انتفاء احدهما بالاخر
وان كان الاول كانت المنافاة ثابتة من الطرفين فيكون كل منهما مزيلاً لصاحبه والا لزم الترجيح
بلا مرجح وهو محال واذا كان كل منهما مزيلاً لصاحبه ان يكون كل منهما موجوداً من حيث انه
مزيل ومعدوماً من حيث انه مزال فيكون موجوداً معدوماً معاً وهو محال احتجت المعتزلة بانه
لو لم يكن القول بالاحباط حقاً لزم حسن ذم من احسن الى غيره بانواع الاحسان كما لو نجى ولده من الغرق
او عالجه حتى شفي من انواع الامراض وسقاه الماء وقد اشرف على التلف من العطش بان كسر له
قلماً او وتداً واللازم باطل بالضرورة من ذلك فيكون القول بالاحباط حقاً والجواب المنع من قبح ذمه
بل هو ممدوح على احسانه مذموم على اساءته **قال** الخامس وعيد اصحاب الكبائر منقطع
اقول في هذا الباب مسئلتان الاولى في وعيد اصحاب الكبيرة والمراد بالكبيرة ما توعد الله
عليها بالنار بعينه كالزنا والغصب واللواط وغيرها وعد منها سبعة وقيل سبعون قال
ابن عباس هي الى سبعمائة اقرب غير انه لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع اصرار وقال بعض
الاصحاب الذنوب كلها كباير نظراً الى اشتراكها في المخالفة وانما يسمى بعضها صغاير بالنسبة الى ما فوقها
فالقبلة المحرمة صغيرة بالنسبة الى الزنا وكبيرة بالنسبة الى النظر قال الاصوليون ان الكبيرة والصغيرة
يقالان اما بالاطلاق فالذنب الصغير هو ما ينقص عقابه عن الثواب فاعله في كل وقت والذنب الكبير
هو ما يزيد عقابه على ثواب فاعله في كل وقت او بالاضافة الى معصية او طاعة فالذنب الصغير هو الذي

السابع عشر العقاب والثامن عشر الصراط والميزان والحساب والتاسع عشر [illegible] ونطاير الكتب واحوال الجنة والنار امور ممكنة واخبر بها الصادق قادر على جميع الممكنات وقد اخبر الصادق بها [illegible]

يقص عقابه عن ثواب تلك الطاعة او عقاب تلك المعصية في كل وقت والكبير هو الذي يزيد عقابه عن ثواب
تلك الطاعة او عقاب تلك المعصية في كل وقت وقلنا في هذه الصورة في كل وقت لانه لو اختلف الاوقات
لوجب التقييد فيختلف الاسم حينئذ اذا تقرر هذا فاعلم ان المتكلمين اختلفوا في عقاب صاحب هذه الكبيرة
فقالت الوعيدية وهم المعتزلة ومن تابعهم ان عقابهم دائم كالكفر وقالت المرجئة والاشاعرة واصحابنا
الامامية انه منقطع وهو الحق واستدل المصنف رحمه الله على حقيته بوجهين الاول قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وتقرير الاستدلال بها ان المطيع بايمانه
اذا فعل المعصية استحق ثوابا وعقابا لما تقدم من بطلان التحابط فاما ان يكونا دائمين او منقطعين
او احدهما دائما والاخر منقطعا والاول باطل لاستلزامه اجتماع الضدين والثاني يلزم منه المطلوب
ضمنا والثالث اما ان يكون المنقطع هو الثواب وهو باطل بالاجماع فتعين انقطاع العقاب وهو المط
قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والكبيرة دون الشرك بلا خلاف وحينئذ
نقول سلب الغفران عن الشرك واثبته لما دونه فدل على الفرق بينهما فلو كان عقابه كعقابه لم يبق بينهما
فرق ولم يكن للغفران معنى احتجت الوعيدية على قولهم بالايات الدالة على تخليد الفاسق كقوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده فان
له نار جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من الايات قالوا والمراد من الخلود الدوام والجواب المراد من الخلود
المكث الطويل وهو اعم من الدوام وغيره فوجب حمله على المنقطع جمعا بين الادلة وهو المطلوب
المسئلة الثانية في وعيد الكافر واتفق المسلمون كافة على ان الكافر المعاند مخلد في النار واما الكافر
الذي بالغ في الاجتهاد وطلب الحق فلم يصل اليه ومات هل يكون مخلدا ام لا فقال الجاحظ والعنبري
انه معذور عند الله تعالى لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال البيضاوي في طوالعه
انه يرجى له عفو الله تعالى وقال باقي المسلمين انه مخلد كالاول وهو الحق للاجماع وعموم القرآن والخبر
ولان المبالغ في الاجتهاد اما ان يصل او يموت على الطلب وكلاهما ناج ومحال ان يؤدي الاجتهاد
الى الكفر وغير المبالغ في الاجتهاد واما مقلد للكافر او جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصر غير معذور
قال السادس عذاب القبر والاخرة **اقول** يشير المصنف الى اثبات امور من احوال يوم القيمة
ورد النقل بها فمنها عذاب القبر وهو امر ممكن ولا استبعاد فيه مع احتمال كونه لطفا للمكلفين

وفي نسخة العقاب

وقد تواتر النقل بوقوعه اما الاخبار فتبلغ حد التواتر واما القرآن فقد دل عليه آيات الاول قوله تعالى النار يعرضون

عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب دل ذلك صريحاً على حصول

عذاب بعد الموت قبل البعث والا لزم التكرار في قوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا ناراً الفاء للتعقيب

فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال الذي في القيمة لان دلالته

عقيب الاغراق وادخال النار قبل يوم القيمة هو عذاب القبر الثالثة قوله تعالى امتنا اثنتين و

احييتنا اثنتين دل ذلك على ان في القبر حيوة وموتاً آخر والا لم يكن الاحياء مرتين والاماتة كذلك

ان قلت فعلى هذا يكون الاحياء ثلاثاً فلم ذكر مرتين فقط قلت ان التخصيص بالعدد لا ينفي الزايد ولا

يعين ومنها الصراط وهو جسر بين الجنة والنار ادق من الشعر واحد من السيف يتسع للمطيع ويضيق

على العاصي ومنها الميزان والحساب وهما اشارة الى العدل في الجزاء ومنها انطاق الجوارح واليه الاشارة

بقوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون ومنها تطاير الكتب واليه

الاشارة بقوله تعالى وكل انسان الزمناه طايره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتاباً يلقاه منشوراً

ومنها احوال الجنة ونعيمها والنار وجحيمها وكيفية الجزاء وانواع اللذات والالام وغير ذلك مما لا عين

رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وكل هذه امور ممكنة والله تعالى قادر على كل الممكنات

والصادق اخبر بوقوعها فتكون واقعة وهو المطلوب **قال** السابع يجوز العفو الخ **اقول** لما

لم نقل نحن بوجوب عقاب الفاسق كان عقابه عندنا في بقعة الامكان فتارة نقول بوقوعه

ويكون منقطعاً وتارة نقول بعدم وقوعه وذلك اذا حصل احد ثلاثة امور اما التوبة او العفو

او الشفاعة اما الاول فسيأتي بيانه واما الاخران فهذا البحث معقود لهما فهنا مقامان الاول

في جواز العفو عن الفاسق وقد اتفق على ذلك اصحابنا الامامية والرجئية والاشاعرة بل ومن

الناس من حكم بوجوب العفو عنه وقالت الوعيدية بامتناع العفو عنه سمعاً واختلفوا في جوازه

عقلاً فمنعه البغداديون والبلخي وجوزه البصريون والحق جوازه عقلاً ووقوعه سمعاً اما الاول

فلوجهين الاول ان العفو احسان وكل احسان حسن والمقدمتان ضروريتان لا يفتقران الى

برهان الثاني ان العقاب حقه تعالى فجاز منه اسقاطه اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه

لا ضرر عليه في تركه ولا لوم مع انه ضرر بالعبد فتركه احسان اليه وكل ما كان كذلك كان اسقاطه

جاز بل ذلك غاية في الاحسان قطعاً ان قلت هذا معارض بوجهين الاول ان العلم بالعفو
اغراء للمكلف بفعل القبيح فيكون قبيحاً الثاني انه ملزوم للقبح لانه يلزم الكذب في الوعيد
والكذب قبيح فيكون قلت الجواب عن الاول انه لم نقل بقطعيته حتى يلزم الاغراء مع انه
معارض بالتوبة فان العقاب يسقط بها مع انه لا اغراء معها اتفاقا لعدم تيقن حصولها
وعن الثاني انه معارض بخلف الوعد وهو الخصم العذاب بلزوم للكذب في الوعد فما
اجبتم به فهو جوابنا واما الثاني وهو وقوع العفو سمعاً فلوجهين الاول قوله تعالى
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ووجه الاستدلال ان على هنا يفهم منها معنيان
احدهما التعليل كما يقال ضرب زيد على عصيانه اي لاجل عصيانه وثانيهما على الحال
كما يقال رايت زيدا على شربه اي في حال شربه والاول غير مراد في الاية اتفاقاً فبقي الثاني
فيكون معناه انه لذو مغفرة للناس على ظلمهم خرج من ذلك الكفر بالاجماع فبقي
الباقي على عمومه وهو المطلوب الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به و
يغفر ما دون ذلك لمن يشاء ووجه الاستدلال من وجهين احدهما انه اخبر انه
يغفر ما دون الشرك فاما ان يكون مع التوبة او بدونها والاول بط لعدم الفرق
حينئذ من الشرك مع التوبة فتعين الثاني وهو ان يكون مغفورا بدون
التوبة فيكون واقعاً لوجوب وقوع ما اخبر الله تعالى بوقوعه وهو المط ولا
يمكن ان يقال ان عدم غفران الشرك مع التوبة وغفران ما دونه مع التوبة
لخروج الكلام عن النظم الصحيح وثانيهما انه تعالى علق غفران ما دون الشرك
بالمشية فوجب ان لا يكون مشروطاً بالتوبة لان الغفران بالتوبة واجب عند الخصم ولا شيء من الواجب
بمعلق بالمشية المقام الثاني ان الشفاعة من النبي ثابتة في حق الفاسق فيكون عقابه ساقطاً فيكون
معفواً وهو المطلوب اما ثبوت الشفاعة فلوجوه الاول الاجماع الثاني قوله تعالى استغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات والفاسق مؤمن بما يجيء فوجب دخوله فيمن يستغفر له النبي وهذا الامر اما على سبيل الوجوب
كما يقوله الوعيدية او لهما معا والثاني بط والا لزم اذا سئلنا الله تعالى زيادة درجة النبي او اكرامه ان تكون
شافعين له والاكثر بط بالاجماع كالملزوم مثله والاول والثالث يستلزمان المطلوب قال البحث التاسع

في التوبة الخ **اقول** في هذا البحث مسائل الاول في بيان حقيقة التوبة اذ التصديق مسبوق بالتصور فنوقف البحث فيها على تصور حقيقتها فنقول ذهب ابوهاشم الى ان التوبة عبارة عن الندم على فعل المعصية ماضيا والعزم على تركها مستقبلا فحقيقتها مركبة من ندم خاص وعزم خاص وقال قوم ان حقيقتها هي الندم الخاص اي على فعل المعصية الماضية واما العزم فغير داخل في حقيقتها ثم اختلفوا في العزم حيث انه غير داخل هل هو شرط او لازم فقال بعضهم انه شرط وقال محمود الخوارزمي انه غير شرط ويمكن ان يكون لازما فيحصل من هذا الكلام ان النادم غير العازم ليس بتائب اتفاقا وانما الخلاف في ان عدم توبته لزوال الجزء التوبة او لزوال شرطها او لزوال لازمها وقد عرفت الاقوال كما حكيناه وكك وقع الاجماع الى ان العازم غير النادم ليس بتائب وحينئذ الخلاف في ذلك لا يجدي نفعا طايلا وتحقيق الحال انه لابد في التوبة من ندم على الماضي وترك في الحال وعزم على عدم العود في الاستقبال وح حينئذ يجوز ان يجعل العزم جزءا او شرطا او لازما ولا يضر ذلك من حيث المعنى ويظهر من كلام المص اختيار قول ابي هاشم ولكل قوم حجة على مذهبهم هي في المطولات فاشبه الثانية هل التوبة واجبة من جميع الذنوب كبايرا وصغايرا او عن الكباير لا غير ذهب اصحابنا الامامية وعلى الجبائي الى الاول وذهب ابوهاشم الى الثاني احتج اصحابنا بان التوبة دافعة لضرر معلوم او مظنون وكل ما كان كذلك فهو واجب ولانها اما عن فعل محرم او ترك واجب وهما قبيحان وكل قبيح يجب تركه ولعموم قوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا والامر للوجوب وهو المطلوب حجة ابي هاشم ان التوبة انما يجب لدفع الضرر وهو غير حاصل في الصغاير والجواب المنع من عدم حصول الضرر بها الثالثة في اقسام التوبة اعلم ان التوبة اما عن ذنب في حق الله تعالى او عن حق ادمي فان كان الثاني فاما ان يكون ذلك الذنب ظلما او ضلالا فان كان الاول فاما ان يكون حقا ماليا او دما او عرضيا فان كان الاول لم يتحقق التوبة الا بالخروج الى المستحق او ورثته من ذلك المال او تسليم نفسه للقصاص او الاستيهاب والعفو والعزم على ذلك مع تعذره وان كان الثالث فان كان قد بلغ المغتاب انه ثبت عوضه ام لا فان كان الاول فلابد من العذر اليه والاعتذار منه وان كان الثاني كفى الندم على ذلك وروي انه يستغفر له كلما ذكره وان كان الثاني وهو ان يكون اضلالا فلا ينفع التوبة الا بعد ان يبين له ان قوله ذلك باطل وان كان في حق الله تعالى فاما ان يكون

عن فعل

الثاني من المعصي ... والاصلاح والاولى ... فعلا
والعقاب ... التوبة ... او غيره والثاني بعد ... العاصي ... بعد التصديق اذا كانت العبارة ... بيان الملازمة ... او ... العاصي بعد ... الاجماع والعقل ... لم يجب التوبة ... بطلان التحابط ... واما الثاني ... من
العاصي ... استحقاق الثواب ... القائلين بالتحابط ... من ... سقوط العقاب ... تحابط ... الثواب ... وزيادة ... على العقاب ... مثل

عن نعل القبيح كشرب الخمر مثلاً فيكفي فيه الندم والعزم المتقدمان او ترك واجب فاما ان يكون وقته باقياً فالتوبة منه فعله كالزكوة والحج او خرج وقته فاما ان يجب قضائه كالصلوة اليومية فالتوبة لا تتم الا بالقضاء او لا يجب كصلوة العيدين فالتوبة الندم المتقدم الرابعة هل تصح التوبة من قبيح دون قبيح ام لا ذهب ابو علي الجبائي الى الاول وذهب ابنه ابو هاشم الى الثاني ونقل هذا القول قاضي القضاة عن امير المؤمنين ع واولاده كعلي بن موسى الرضا عليهما السلام احتج ابو علي بان لو لم تصح التوبة من قبيح دون قبيح لم تصح الاتيان بواجب دون واجب واللازم باطل بالاجماع فان من صام ولم يصل يصح صومه بلا خلاف بيان الملازمة ان القبيح كما يترك لقبحه كذا الواجب يفعل لوجوبه واذا لزم من اشتراك القبايح في العلة ان لا يصح التوبة من بعضها دون بعض لزم من اشتراك الواجبات ذلك ايضاً احتج ابو هاشم بانه يجب التوبة عن القبيح لقبحه وكلما كان كذلك لم يصح من البعض اما الصغرى فلان جهة المنع منه والصرف عن فعله فيكون ذلك هو المقصود بالندم والترك ولان من ترك شرب الخمر لاضراره ببدنه لم يعد تائباً وكذلك من تاب عن القبيح خوفاً من النار ولولا خوفه لم يتب لم يعد تائباً واما الكبرى فان القبيح مشترك في الجميع واذا كانت العلة مشتركة فانما تاب عن البعض خاصة لكشف ذلك عن كونه تائباً عن القبيح لا لقبحه وهو نقيض لما تقدم واجاب عن حجة ابيه ان الفرق حاصل بين الفعل والترك وذلك من اكل الرمانة لحموضتها لا يجب عليه ان ياكل كل رمانة حامضة بخلاف من قال لا اكل الرمانة لحموضتها فانه يجب عليه ترك جميع الرمانات الحامضة والا لكشف اكله لشيء منها انه لم يترك الرمانة لحموضتها واعلم ان التحقيق هنا ان نقول ان القبايح مقولة بالشدة والضعف وهي مختلفة جهات قبحها وان كانت مشتركة في مطلق القبيح وحينئذ نقول اذا تاب العبد عن قبيح له مشاركة في جهة قبحه وجب توبته عن ذلك القبيح الاخر ولا يلزم توبته عن غيره من القبايح التي ليست مشاركة في تلك الجهة لاختلاف الدواعي والاعراض ولهذا لو اسلم يهودي مصر على صغيرة ويندم على كفره خاصة فان توبته مقبولة اجماعاً وبهذا يتاول كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام الخامسة لا خلاف في ان التوبة مقبولة لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ولا خلاف في ان العقاب يسقط مع قبولها لقوله ويعفو عن السيئات واختلف في ان سقوط العقاب عندها هل هو واجب او تفضل من الله تعالى

قالت المعتزلة بالاول والمرجئة واصحابنا الامامية بالثانى وقال الاوايل ان التعلق
بالجسميات هما يوجب التعذيب لاشتغال النفس بها عن المعقولات الملائمة لها
فالتوبة ندم عن ذلك التعلق واقلاع عنه فهو مسقط للعقاب ولا بد فيه على التفات
النفس الى المعقولات احتج المص على مذهب الاصحاب بانه لو وجب سقوط العقاب
بها لكان اما الوجوب قبولها او لكثرة ثوابها والتالى بط فالمقدم مثلها اما الشرطية
فظاهرة واما بطلان الاول من قسمى التالى فلانه لو وجب قبولها لكان من اساء
الى غيره بانواع الاساءة مثل ان قتل ولده وانهب امواله ثم اعتذر اليه من تلك الاساءة
العظيمة وجب قبوله عذره ولو لم يقبل عذره كان مذموما عند العقلاء وهو بط بل
يحسن عدم قبول عذره ويحسن الاعراض عنه فلا يكون قبولها واجبا واما الثانى
فلانه لو كان كثرة ثوابها مسقطا لعقابها لزم الاحباط وهو بط لما تقدم احتجت
المعتزلة بانه لو لم يجب سقوط العقاب لم يحسن تكليف العاصى بعد عصيانه واللازم
بط بالاجماع فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لو كلف لكان تكليفه اما لفائدة والثانى
بط اجماعا ولما تقدم من كونه تعالى يفعل الغرض والاول اما ان تكون حصول الثواب
او غيره والثانى بط اجماعا ايضا ولما تقدم من كون الغرض من التكليف التعريض
للثواب والاول بط والا لزم اجتماع المتنافيين وذلك لانه على تقدير عدم سقوط
وجوب العقاب يكون ممكن الحصول فلنفرضه واقعا وهو دائم فلو وصل اليه الثواب
الدائم ايضا لزم اجتماع المتنافيين وهو مح والجواب انا نختار ان التكليف لفائدة هى
الثواب واجتماع المتنافيين لازم على تقدير دوام عقاب الفاسق وقد ابطلناه ثم انه
يمكن التخلص على تقدير ثبوت العقاب بامرين الاول حصول العفو عن عقابه لما دللنا
عليه الثانى ان يفعل العاصى طاعات كثيرة تزيد على معاصيه بحيث تكفرها على قول
الخصم وحينئذ يحسن تكليفه وهو المطلوب **قال** فى الاسماء والاحكام **اقول** لما
ذكر ان الثواب والعقاب منه دائم ومنه منقطع شرع فى بيان هذه الاقسام فقال البحث
العاشر فى الاسماء والاحكام ولم يذكر فى هذا البحث سوى الاسماء ولكن الاحكام يمكن

معرفتها ضمنا مما سبق وقد ذكر في هذا البحث اربعة اسماء الايمان والكفر والفسق والنفاق الاول الايمان ولا شك
انه في اللغة التصديق قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق واما في الاصطلاح فقد اختلف في تفسيره
على اقوال الاول قالت الكرامية انه الاقرار بالشهادتين لقوله عم امرت بان اقاتل الناس حتى يقولوا لا
اله الا الله محمد رسول الله فالجواب ان هذا هو الاسلام وهو غير الايمان اذ هو اعم منه لقوله تعم قالت
الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولذلك اشار في تمام الحديث المذكور الى انه الاسلام
لقوله فاذا قالوا ذلك حقنوا مني دمائهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله الثاني جهم ابن
صفوان وابو الحسين الاشعري وبعض الامامية انه المعرفة لما ورد ان اول الدين معرفته وفي هذا
نظر لانه لو كان المعرفة فقط لم يقل سبحانه فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وكذلك قوله وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم وكذا قال موسى لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض
فاثبت في هذه الآيات المعرفة ونفي الايمان فلا تكون هي الايمان الثالث قال ابو علي الجبائي و
ابنه انه فعل الواجبات وترك المحرمات لظواهر ايات واخبار تدل على ذلك الرابع قال قدماء
المعتزلة انه عمل الجوارح من انواع الطاعات واحتجوا على ذلك بان فاعل الحرام وتارك
الواجب يخزى ولا شيء من المؤمن بمخزى ينتج من الشكل الثاني لا شيء من فاعل المحرم وتارك
الواجب بمؤمن وهو المطلوب اما الصغرى فلان احد اقسام قاطع الطريق وهو ممن يدخل النار لقوله
تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يصلبوا او يقتلوا او
تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب
عظيم وكل من يدخل النار يخزى لقوله تعم ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته واما الكبرى فلقوله
تعم يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه والجواب بالمنع من انحصار العذاب العظيم في دخول النار
لجواز نوع آخر من العذاب سلمنا لكن لم يجوز ان يكون مختصا بالكفار لان الاية فيمن كان يحارب الله
ورسوله والمؤمن لا يحارب الله ورسوله غالبا سلمنا لكن لا نسلم ان نفي الخزي عن كل المؤمنين
لانه مقيد في الاية بالمصاحبين للنبي فلا يعم غيرهم ثم ان الذي يدل على ان الايمان ليس عمل
الصالحات واجتناب المقبحات ولا امر هي داخلة فيه وجهان الاول قوله تعم الذين امنوا ولم
يلبسوا ايمانهم بظلم قيد الايمان بنفي الظلم فلا يكون نفس الظلم نفس الايمان ولا جزءه كما قيل

الشيء غير ذلك الشيء الثاني قوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات عطف عملوا الصالحات
على الايمان فلو كان نفس الايمان او جزءه لزم عطف الشيء على نفسه او عطف الجزء على الكل
وكلاهما غير معهود في كلامهم الخامس قال اكثر السلف انه اعتقاد بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالاركان وهو مذهب شيخنا المفيد رحمه الله وفي هذا نظر يعلم مما تقدم وقال صاحب
المنهاج شيخنا سالم بن محفوظ والمحقق الطوسي نصير الدين في تجريده والمصنف في المناهج هنا
انه التصديق بالقلب واللسان معا واستدلوا بانه لغة التصديق فيجب ان يكون في الشرع
كذلك والا لزم النقل وهو خلاف الاصل وايضا لو نقل في الشرع الى شيء لكان ذلك معلوما
كغيره من المنقولات الشرعية وليس ثم ذلك التصديق ولا يجوز ان يكون هو المعرفة القلبية
فقط لقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ولقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ولا
التصديق اللساني لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا
شك انهم كانوا مصدقين بالسنتهم فيكون عبارة عنهما معا وهو المط وفيه نظر فان الايمان
عرض وكل عرض لا بد له من محل يقوم به ولا شك انه تعالى لما اضافه الى محله اضافه الى
القلب كقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله
فمن يرد الله ان يشرح صدره للاسلام واراد بالصدر القلب ولو كان التصديق اللساني
جزء منه لم يصح ذلك لعدم حلول اللسان في القلب اطلاقا اسم الحال على المحل ولو كان التصديق
ذلك اللساني جزءا منه لم يصح لعدم دخول اللسان في القلب السادس قال بعض اصحابنا
الامامية والاشعرية انه التصديق القلبي فقط واختاره ابن نوبخت وكمال الدين ميثم في
قواعده وهو الاقرب لما قلناه من انه لغة التصديق ولما ورد نسبته الى القلب عرفنا ان المراد
به التصديق القلبي لا اي تصديق كان بل تصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به
ولا يجوز حمله على غيره دفعا للاشتراك والمجاز ويكون النطق باللسان مبينا للظهور والاعمال
الصالحات ثمرات مؤكدة له اذا تقرر هذا فههنا تنبيهات الاول ان الايمان هل يقبل
الزيادة والنقصان ام لا فنقول لما كان عندنا عبارة عن التصديق القلبي او القلبي واللساني
بكل ما جاء به الرسول ع كان عبارة عن امر واحد لا يقبل زيادة ولا نقصانا واما

عند المعتزلة لما كان عبارة عن الاعمال الصالحات وترك الاعمال الطالحة ولا جرم كان قابلا للزيادة
والنقصان بحسب كثرة الاعمال وقلتها الثانى فاعل الكبيرة هل هو مؤمن ام لا فنقول الحق عندنا
انه مؤمن لان الايمان هو التصديق ولا شك انه مصدق لانه الفرض وهو مذهب الاشعرية
واصحاب الحديث وقال الحسن البصرى انه منافق وقالت الزيدية انه كافر نعمة وقالت الخوارج انه
كافر وقالت الازارقة من الخوارج انه مشرك وذهب المعتزلة انه لا مؤمن ولا كافر اما انه غير
مؤمن فلانه ليس بفاعل للطاعات ولا تارك للمعاصى بالشهادتين واما انه غير كافر
فلاقراره ولاقامة الحدود عليه ودفنه فى مقابر المسلمين وتغسيله عند موته وقال له منزلة بين المنزلتين
اى بين منزلة الايمان والكفر الثانى الكفر وهو لغة الستر ومنه سمى الزارع كافرا لانه يستر الحب
تحت الارض واصطلاحا هو انكار ما علم ضرورة مجيئ الرسول به وقال القاضى هو الجحد بالله وقالت
المعتزلة انه فعل القبيح والاخلال بالواجب فعلى هذا هل يكفر احد من اهل القبلة ام لا فعندنا
لا يكفر احد منهم اللهم الا اذا دافع النص على امير المؤمنين ع فانهم كفرة عند جمهور اصحابنا والمعتزلة
الذين تقدموا على ابى الحسين كفروا الاشاعرة لقولهم بالصفات ونسبة الافعال الى الله
تعالى واما المشبهة فقد كفرهم الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة وهو الحق لاعتقادهم ان واجب الوجود
جسم وكل جسم محدث الثالث الفسق لغة الخروج عن الشئ وسميت الفارة فويسقة لخروجها
من بيتها واصطلاحا الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر الرابع النفاق وهو لغة ابطان
الشخص خلاف ما يكاد يظهره ومنه النافقاء وهو احد جحر اليربوع يكتمها ويظهر غيرها
وهو موضع ترققه فاذا اتى من قبل القاصعاء ضرب النافقاء براسها فانفق اى خرج
واصطلاحا هو اظهار الايمان وابطان الكفر اعاذنا الله واياكم من الكفر والفسق والنفاق
وختم لنا بالايمان اذا ارق الفراق وصارت الاعمال قلائد فى اعناق والآن نسئل ان يصلى
على اطيب الاعراق واشرف الخلق على الاطلاق محمد وآله الهادى الى مكارم الاخلاق
وان يجعل ما سطرناه ذخيرة لنا يوم اللقاء وعدة نذخرها لوقت الجزاء وان يصير ما
سودناه من هذه الاوراق نورا يشرف فى صحايف الاعمال وسببا لنجاتنا من سوء
النكال وشدايد الاحوال والمسؤل ممن وقف عليه وصوب نظر الميزان يصلح

ما عسى ان يبدو من الطغيان في الكلام او السهو والنسيان في النظام فاني للقصور معترف
وللخطاء لمقترف ولنختم كتابنا بدعاء شريف ختم به بعض الفضلاء بعض كتبه
ونقله عن اكابر اهل البيت ع ونحن نقلناه عن شيخنا السعيد ابي
جعفر الصدوق محمد بن بابويه باسناده عن النبي صلى الله عليه وآله
وسلم وهو يا من اظهر الجميل وستر القبيح يا من لا يؤاخذ با
لجريرة ولم يهتك الستر يا عظيم العفو يا حسن التجاوز
يا واسع المغفرة ويا باسط اليدين بالرحمة يا مفرج
الكربات ويا مقيل العثرات يا كريم الصفح يا
عظيم المن يا مبتدئا بالنعم قبل استحقاقها
يا رباه يا سيداه يا غاية رغبتنا يا الله
يا الله يا الله اسئلك ان تصلي على
محمد وآل محمد وان لا تشوه خلقي
بالنار وان تفعل بي ما انت
اهله ولا تفعل بي ما انا
اهله والحمد لله وحده
والصلوة على
من لا نبي
بعده
والسلام

وقد تم بطبع هذا الكتاب المستطاب جناب الحاج شيخ علي المحلاتي الحائري والآقا ميرزا احمد الشيرازي الملقب بملك الكتاب في بمبئي

صورة ما كتبه المصنف تغمده الله برحمته وكتب مصنفه المقداد بن عبد الله بن محمد بن
حسين بن محمد بن محمد السيوري الاسدي عفى الله عنه وغفر له ولوالديه ولمعلميه
ولمن تعلم منه الخير ولكافة المؤمنين وكان الفراغ من تصنيفه اخر نهار الخميس الحادي والعشرين
٧٩٢
من شعبان المعظم سنة اثنين وتسعين وسبعمائة من الهجرة النبوية ربنا اختم بالخير والحمد لله رب العالمين.